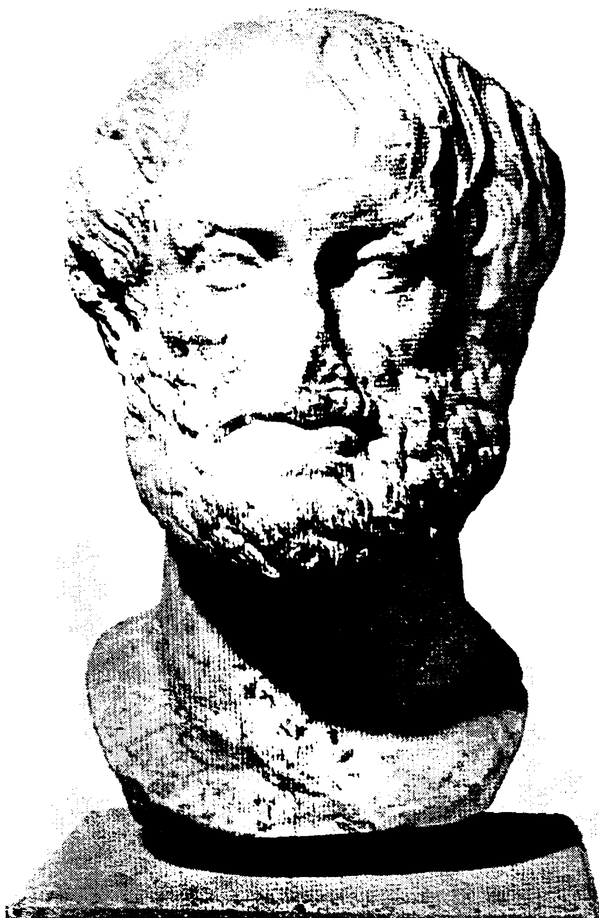
Colecția COGITO

ARISTOTEL
ETICA NICOMAHICĂ



ARISTOTEL (384–322 a.Chr.)

ARISTOTEL

ETICA NICOMAHICĂ

Introducere, traducere, comentarii și index
de STELLA PETECEL
Ediția a II-a



EDITURA IRI
București, 1998

Concepția grafică a copertei colecției: VENIAMIN & VENIAMIN

Tehnoredactare computerizată: LILIANA KIPPER



᾽ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ
῾ΗΘΙΚᾺ ΝΙΚΟΜΆΧΕΙΑ

ISBN: 973–98377–4–3

Clarissimo magnanimo
professori D.M. Pippidi

TABLA DE MATERII

ARISTOTEL: ETICA NICOMAHICĂ

„DATORIA" DE A FI FERICIT

οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ (*E.N. X*, 7, 1177 b 31–34)

Dintre cele trei tratate de morală atribuite lui Aristotel de tradiția manuscrisă, singurul a cărui autenticitate nu a fost niciodată pusă la îndoială este *Etica Nicomahică*[1]. Datorită celebrului studiu al lui W. Jaeger[2], care la timpul său a revoluționat exegeza aristotelică, autenticitatea celui de-al doilea tratat, *Etica Eudemică* (atribuită până atunci lui Eudemos, discipol al lui Aristotel), poate fi considerată astăzi și ea unanim recunoscută, începând cu cei mai prestigioși savanți. Cât despre *Marea Etică* (în realitate un opuscul din care deținem doar două cărți, cunoscut sub titlul latinesc de *Magna Moralia*), serioase incertitudini planează încă asupra ei, suscitând cele mai variate ipoteze, de la acceptarea aproape fără rezerve a paternității aristotelice[3], până la negarea sa absolută[4].

Și totuși *Etica Nicomahică*, la rândul ei, a pus cercetătorilor numeroase probleme, începând cu titlul[5], datarea, identitatea cărților V–VII cu IV–VI din *Etica Eudemică*,

---

[1] Rezervele formulate de J. Zürcher (*Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952), care atribuie lui Theophrastos reelaborarea într-o manieră personală a majorității operelor din *Corpus aristotelicum*, printre care și *E.N.*, nefiind fondate, nu le luăm în considerație.

[2] *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

[3] F. Dirlmeier, *Aristoteles. Magna Moralia*, übersetzt und kommentiert, Berlin, 1958, teză acceptată și de I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

[4] P.L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino, 1965. Oricum, așa cum pe bună dreptate remarcă C. Mazzarelli (*Aristotele. Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e parafrasi, Milano, 1979, 60), această operă, chiar în cazul că ar fi autentică, nu aduce nimic nou față de celelalte două; în ceea ce ne privește, deși înclinăm s-o privim ca pe o lucrare post-aristotelică, bazată probabil pe un nucleu original, considerăm problema încă deschisă.

[5] Cea mai plauzibilă dintre interpretările titlului de 'Ἠθικὰ Νικομάχεια rămâne aceea că Nikomachos, fiul lui Aristotel, ar fi participat, sub conducerea lui Theophrastos, la publicarea *E.N.* (probabil între anii 310–300 a. Chr.), după moartea filosofului (322 a.Chr.). Pentru discuția problemei, cf. R.A. Gauthier-J.Y. Jolif, *Aristote. L'Étique*

dublele redactări, presupusele interpolări etc.[6] Fără a ne opri asupra acestor aspecte (semnalate, de altfel, în comentariul nostru de câte ori am considerat că este cazul), vom aminti că *E.N.*, ca și celelalte opere aristotelice păstrate, reprezintă un curs pregătit pentru discipolii săi, destinat audierii și nu publicării[7] (ceea ce explică firesc reluări de teze sau de contexte întregi, variante interpretative, stratificări, intercalări de note marginale, exprimări eliptice sau obscure etc.), în timp ce, din scrierile destinate publicului larg (a căror armonie și eleganță stilistică erau recunoscute în antichitate, cum ne informează, de pildă, Cicero), nu ne-au parvenit decât fragmente disparate. Ceea ce ne interesează sub acest unghi este în primul rând momentul reprezentat de *Etica Nicomahică* în evoluția gândirii aristotelice[8], ca și raportul ei atât cu celelalte opere de morală[9], cât și cu ansamblul lucrărilor asupra multiplelor domenii cercetate simultan (politică, retorică, poetică, fizică, biologie, logică, psihologie, metafizică), la care (cum va revela textul însuși) filosoful nu se limitează să facă frecvente referiri; aplicându-i întreaga gamă a instrumentelor de investigație specifice altor domenii, de la date observaționale până la riguroase demonstrații logice, el conferă fundament științific și, totodată, suplețe metodei de cercetare, ca și progresiei întregii structuri ideatice și compoziționale a *Eticii Nicomahice*, integrând-o, prin numeroase interferențe, în unitatea dinamică a gândirii sale.[10]

à Nicomaque, Paris, 1970, 2 vol., introduction, traduction et commentaire (t. I, 1, Introduction, 85–89); C. Mazzarelli, *op. cit.*, 61 etc.

[6] Pentru o analiză aprofundată a acestor probleme, cărora li s-a dedicat o întreagă literatură exegetică, cf. R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *op. cit.*, 63–69; P. L. Donini, *Aristotele*, Milano, 1976, 490–515; C. Mazzarelli, *op. cit.*, 58–62; cf. și F. Dirlmeier, *op. cit.*, I. Düring, *op. cit.* etc.

[7] Detalii în acest sens la Gauthier-Jolif, *op. cit.*, I. 70–74 (cap. *L'Étique à Nicomaque, cahier de cours)*.

[8] Stabilirea după criterii riguroase a cronologiei operei aristotelice, datorată, după Jaeger, unei lucrări nu mai puțin celebre, rămasă până azi punct de referință fundamental pentru comentatori (F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948), situează atât *E.E.* cât și *E.N.* în faza intermediară a gândirii filosofului („la phase de l'instrumentisme mécaniste"), în care sufletul și corpul, deși considerate încă două „lucruri" de esență diferită, nu se mai află într-un raport antagonic (specific fazei inițiale, cea a idealismului transcendent), ci complet adaptate unul altuia, corpul fiind conceput ca instrument al sufletului *(op. cit.*, 161). La rândul său, ținând seama de faptul că, în această perioadă, viziunea lui Aristotel este cu precădere cea a unui biologist, D. Ross, *Aristotle. Parva naturalia*, Oxford, 1955, 12, o numește (complementar, am spune) „the biological period".

[9] În afară de cele citate, printre ele se numără *Protreptikos*, exhortație spre înțelepciune (despre a cărei importanță ca primă operă de morală a lui Aristotel, v. Gauthier-Jolif, *op.cit.*, I, 13 sqq), precum și dialoguri ca *Eudemos*, *Despre dreptate*, *Despre filosofie*, ce aparțin perioadei inițiale, influențate de platonismul târziu (din *Timaios* și *Legi*), toate pierdute, cunoscute de noi în stare fragmentară.

[10] Gauthier-Jolif, *op. cit.*, I, 61, subliniază neprețuitul aport al cronologiei stabilite de F. Nuyens în reliefarea unității gândirii lui Aristotel și a valorii științifice a *E.N.*: morala conținută în acest tratat, departe de a fi separată de psihologia și metafizica sa, este strâns legată de ele, așa cum strâns legată este și de observațiile lui în celelalte domenii cercetate; Aristotel este prin excelență un căutător de adevăr, care, studiind o problemă, pune în joc toate resursele oferite în momentul respectiv de spiritul său, dar care, niciodată satisfăcut, repune mereu în discuție bazele înseși ale soluțiilor anterioare, încredințat că astfel poate ridica, pe fundamente mai solide, un nou edificiu. Aceleași trăsături îl determină pe J. Tricot (*Aristote. Étique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index, Paris, 1983, 7) să avertizeze că, departe de a fi ceea ce se înțelege

Asemenea aspecte vor contribui la reliefarea viziunii specifice a tratatului de față, prin care Aristotel, inițiator de sistem, trasează magistral prima elaborare etică coerentă[11] din filosofia greacă, la care se vor raporta inevitabil toate eticile de mai târziu.

Problema fundamentală a eticii aristotelice gravitează în jurul naturii și mijloacelor de realizare a Binelui suprem, instituit ca scop absolut, spre care tinde totul[12]. Nu este vorba de Binele în sine, abstract și transcendent, profesat de școala platoniciană, prin a cărui analiză critică Aristotel își definește net poziția[13], ci de Binele realizabil în practică, deci de un bine accesibil omului[14].

---

frecvent prin „operă de morală“, adică o culegere de observații mai mult sau mai puțin banale asupra virtuții și fericirii, *E.N.* este o operă severă, concentrată, o expunere sistematică ce relevă aceeași grijă de a pune în relație faptele și principiile, aceeași rigoare în înlănțuirea raționamentelor, ca și celelalte tratate din *Corpus aristotelicum*.

[11] În acest sens, raportată la *E.E.* (redactată la Assos, cu un deceniu înainte), *E.N.*, deși păstrează în substanță aceeași orientare (renunțarea la idealismul transcendent, prezent încă în *Protr.* și *Eudem.*, în favoarea unei noi concepții antropologice, axată pe morala *acestei* vieți), prezintă o schimbare de perspectivă ce reflectă maturizarea ideilor aristotelice, configurarea unei conștiințe mult mai precise a scopului propus și a metodelor de a-și aborda subiectul. Privitor la această evidentă evoluție, marcată atât pe plan conceptual cât și în expresie, Gauthier-Jolif, *op. cit.*, I, 54, observă că „*E.E.* este prima eboșă, iar *E.N.* expresia desăvârșită“ a moralei ce corespunde noii concepții despre om, elaborată de Aristotel în această perioadă de tranziție (concepție ce rămâne pe de o parte ierarhică, asigurând sufletului o superioritate incontestabilă asupra corpului — instrumentul său —, pe de alta proclamă colaborarea lor, fără a le descoperi încă unitatea substanțială din *De anima*). Pentru precizări de detaliu asupra remanierii și completării cursurilor ținute la Assos și Mitylene, ca și a redactării de noi cursuri (printre care *E.N.*), odată cu revenirea la Atena și înființarea Lyceului (334 a.Chr.), cf. F. Nuyens, *op. cit.*, 189–193.

[12] Cf. *infra*, I, 1094 a 3. Binele „spre care aspiră toate“ este cel a cărui realizare o constituie procesul evolutiv a tot ce devine. Fugara aluzie de aici, care mai târziu va fi dezvoltată în ample explicații, include omul, încă de la început, în concepția teleologică globală despre univers, caracteristică lui Aristotel (cf., în acest sens, J.P. Lerner, *La notion de finalité chez Ar.*, Paris, 1969, 131, n. 5; *ibid.*, 162–167, despre originalitatea teleologiei aristotelice). Observăm că această concepție situează omul într-o triplă ipostază: circumscris în lumea contingenței (adică a ceea ce este supus schimbării, devenirii), el face parte integrantă din natură (a cărei finalitate este imanentă), reprezentând treapta supremă în ierarhia ființelor naturale; ca ființă socială, omul se află circumscris în sfera cetății *(polis)*, al cărei scop general îl constituie binele colectiv, identificabil cu binele individual; ca ființă rațională, în om există o connaturalitate cu divinul (prin intelectul său, *nous*), spre care tinde conștient ca spre un reper ideal, ca spre un model de imitat în vederea propriei desăvârșiri. Acest triplu raport în care se află omul determină, credem, triplul raport al eticii: cu fizica, politica, metafizica.

[13] *Infra*, I, 4 (1096 a 11–1097 b 14), unde, pentru a demonstra că Binele, neputând fi o idee universală și separată, ceea ce l-ar face irealizabil pentru om, deci străin de obiectul eticii, filosoful critică doctrina platonică a Ideilor. Urmându-l pe Jaeger, Gauthier-Jolif, *op. cit.*, I, 25, consideră că etapa decisivă ce consacră ruptura lui Aristotel cu această doctrină (admisă fără rezerve în *Protr.* și *Eudem.*) ar data încă de la dialogul *Despre filosofie* și mai ales tratatul *Despre Idei*. Cf., în acest sens, S. Mansion, *La critique de la théorie des Idées dans Περὶ ἰδεῶν d'Ar.*, „Rev. philos.“, Louvain, 47, 1949, 169–202; J. Pépin, „REG“, 77, 1964, 453–458. V. însă și P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Ar.*, Paris, 1962, 121 sqq.; 444 sq.), care, pornind de la examinarea criticii doctrinei Ideilor, atrage atenția că, în general, Aristotel se arată în dezacord cu Platon nu atât asupra fondului problemei (el ajungând adesea la teorii apropiate de cele platonice, dar pe o cale diferită), cât asupra *metodei* (s.n.). Spre deosebire de majoritatea exegeților, care văd prea tranșant un Aristotel platonizant urmat de unul antiplatonizant, Aubenque înclină să creadă că s-ar putea vorbi mai degrabă de un Aristotel *dublu* (s.n.), ceea ce ar explica tensiunile din opera lui, cu alte cuvinte contradicțiile. Considerăm, la rândul nostru, acest punct de vedere valabil pentru întreaga sa operă, unde adesea distincția dintre elementele fidele lui Platon și cele originale, specific aristotelice, constituie o problemă delicată, clarificarea ei comportând numeroase dificultăți.

[14] Cf. *infra*, I, 1097 a 24 și n 71, idee asupra căreia se revine constant în întreg tratatul; Aristotel insistă asupra faptului că acest bine-scop, „principiu prim“ de ordin moral, este un operabil (πρακτόν), adică ceea ce

Dată fiind însă multitudinea scopurilor urmărite de activitățile umane și ierarhia lor[15], echivalența binelui suprem cu scopul suprem pune problema identificării acestui bine-scop, ca și a stabilirii științei fundamentale ce trebuie să dirijeze acțiunea morală în vedera atingerii lui. Cum Aristotel conclude că politica este știința în cauză[16], face să intervină, încă de la început, raportul — de o importanță capitală în înțelegerea eticii sale — dintre etic și politic (privite ca inseparabile), transpunând pe alt plan raportul dintre stat și individ, dintre om și cetățean, dintre binele individual și cel al colectivității[17]. Celebra definiție a omului ca „ființă socială prin natura sa" (φύσει πολιτικὸν ζῷον)[18], expresie sintetică a orientării generale a gândirii epocii clasice grecești (care nu concepea individul decât integrat în colectivitatea reprezentată de *polis*, cetatea-stat), presupune societatea nu ca simplă asociere de indivizi[19], ci ca valoare superioară sumei componentelor[20],

---

omul are destinația de a realiza prin acțiunea practică, al cărei obiect este contingentul (cf. *infra*, I, 1095 a 16–17; 1096 b 34; VI, 1140 b 16–17; 1141 b 12; VII, 1151 a 16–17 etc. și interpretarea lui P. L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, ed. cit., 35–38). Discutând problema sub multiplele ei aspecte, Gauthier-Jolif, *op.cit.*, I, 20, afirmă în final că „de la morala Binelui-în-sine la morala scopului operabil există întreaga distanță ce separă platonismul de aristotelism".

[15] *Infra*, I, 1094 a 1–17.

[16] Pentru interpretarea acestei afirmații ca tip de răspuns tradițional la o întrebare nu mai puțin tradițională (cf., de ex., Platon, *Euthyd.*, 291 c), ca și pentru permanența unei asemenea problematici în gândirea greacă, cf. P. Aubenque, *op. cit.*, 266 sqq. Aici este vorba însă (așa cum Aristotel însuși va preciza, *infra*, VII 1152 b 1–4) nu de asimilarea eticii cu politica, luată în ansamblu, ci numai cu ipostaza ei superioară, cea legislativă, care, în esență, se confundă cu înțelepciunea practică (φρόνησις), pivot al determinării conduitei morale (cf. *infra*, VI, n. 62). În raportul dintre etică și politică se ajunge la concluzia că etica este cea care decide scopul, pe care politica, dându-i statut de lege, îl pune în practică; cu alte cuvinte, politica este în funcție de etică, și nu invers: obiectul eticii fiind binele individului, care coincide cu cel al comunității indivizilor, deci al statului, precum și faptul în sine că ea decide acest lucru, o fac să reprezinte politica în sens superior (cf., pentru detalii, *infra*, I, n. 21). Această interpretare își găsește confirmarea în ultimul capitol al *E.N.* (X, 9, 1179 b 28–1180 a 12), unde relația etic-politic devine cadru pentru o problemă nu mai puțin importantă, cea a educației; constatând ineficacitatea generală a învățământului teoretic, ce se rezumă la raționamente, Aristotel afirmă necesitatea legiferării normelor morale, deci a intervenției statului, pentru obținerea unui comportament conform virtuții din partea tuturor cetățenilor. (Despre rolul omului politic în educarea cetățenilor, v. și *infra*, VII, n. 98.)

[17] Afirmarea identității dintre binele individual și cel al cetății (*infra*, I, 1094 b 7–8; cf. și *Pol.*, VII, 2, 1324 a 5–13), prin care Aristotel depășește opinia lui Platon (*Polit.*, 305 e), subliniază importanța fundamentală a raportului dintre etic și politic. În recunoașterea acestei concordanțe, I. Banu, *Sistemul filosofic al lui Aristotel*, Ed. Univ. București, 1977, 225, vede un enunț a cărui convingere, „depășind sistemul aristotelic, domină, ca valență de convergență, ansamblul sistemelor filosofice din etapa clasică a filosofiei grecești".

[18] *Pol.*, I, 2 1253 a 3; cf. și *E.N.*, I, 1097 b 11 și n. 75. Atragem atenția că traducerea (frecvent întâlnită) a acestei expresii prin „animal politic" este improprie, denaturându-i sensul.

[19] Pentru caracterul și scopurile constituirii cetății, cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 37–38 etc.; cf. și J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962, 231.

[20] V., în acest sens, I. Banu, *op. cit.*, 228, care discerne în concepția lui Aristotel despre societate posibilitatea unei asocieri cu conceptul modern de *structură* (s.a.).

constituind singurul mediu propice, condiție *sine qua non*, de realizare a umanului („complete *humanitas* implies *civitas*"[21]).

Definind omul ca ființă socială, Aristotel nu face însă decât să afirme că el își actualizează capacitățile „doar în și prin societate"[22]. Problema societății angajând două planuri (individualul și colectivitatea), formula aristotelică trebuie examinată, după cum atrage atenția I. Banu, ținând seama de faptul că, în ambele planuri, filosoful operează cu *forme* (s.a.) — *umanul* (s.a.) și *socialul* (s.a.) — deci cu esențe (universale) coexistente, dar distincte, în jurul cărora se conturează două sfere, una obiectuală, alta subiectivă: prima se concentrează în jurul principiului social, unit cu cel material (totalitatea indivizilor), constituind societatea sau „statul"; cealaltă include pe de o parte socialitatea, pe de alta capacitatea înfăptuirii unui ansamblu de valori apte să dea semnificație „Virtuții" (ambele trăsături fiind înnăscute în om ca potențe ce se actualizează în viața colectivă).[23]

Problema etică fiind aceea de a realiza umanul în deplina sa esențialitate, umanul devine astfel o formă particulară a relației individual-universal[24], apropiind și, totodată, distanțând antropologia aristotelică de cea a lui Platon. Privind omul ca purtător de valori universale, transindividuale (chiar dacă ele se actualizează prin social), în ambele

---

[21] E. Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959, 225. Trebuie adăugat însă, așa cum observă M. P. Lerner, *op. cit.*, 149, că cetatea, dacă reprezintă o condiție pentru o viață superioară, nu trebuie privită și ca scop în sine.

[22] I. Banu, *op. cit.*, 216.

[23] *Ibid.*, 223–224. Tot I. Banu (*Filosofia elenismului ca etică*, București, 1980, 168–169; 183–187), punând în contrast poziția de heteroraport individ-*polis* din perioada clasică cu cea de autoraport individ-interioritate din epoca elenistică, analizează modelul universalului uman trasat de Aristotel, model dominat de determinarea socialitate-civitate, în care individul, privit din perspectiva integralei angajări în destinul universalizant, se legitimează ca sediu de valori tipice, așa cum le proclamă conștiința publică a Cetății. Asociind observațiilor de mai sus tema libertății umane, autorul adaugă că, vizat de meditația timpului ca cetățean, libertatea individului era concepută în etapa clasică doar drept corolar, nu al conceptului de individ pur și simplu, ci al celui de *civitate* (s.a.) a individului (astfel încât se poate vorbi de o libertate *în stat*, care în perioada elenistică va fi înlocuită de concepția unei libertăți *față de stat*).

[24] De aici decurge și problema stablirii unei metode adecvate cercetării etice (cf. *infra*, I, n. 22; 36 etc.); având ca materie individualul, deci multitudinea cazurilor particulare, concrete, din care trebuie să extragă constante structurale universale, studiul ei face necesar un tip special de cunoaștere, cu o dublă deschidere: una empirică, fenomenologică (orientată spre ansamblul acestor circumstanțe), cealaltă orientată spre legile universale ce servesc drept fundament al imperativului moral (detalii în acest sens, la Mazzarelli, *op. cit.*, 11). Universalul nefiind pentru Aristotel un rezumat sau o sumă de experiențe, ci *limita* (deci punct de echilibru) în care acestea se stabilizează, trecerea de la particular la universal se prezintă ca *o* progresie de la infinit spre finit, numai finitul fiind cognoscibil; P. Aubenque, *op. cit.*, 209–211, analizând în profunzime această problemă, conchide că, dacă înțelegem prin individual ceea ce este perfect determinat, atunci universalul este cel ce va poseda adevărata individualitate. V. și teoria holomerului (respectiv individualul generalul în indistincția lor, în intima lor relație ca fețe ale aceluiași real), la C. Noica (*Scrisori despre logica lui Hermes*, București, 1986, 52–62), după care, în orice fel ar trebui să fie captat, condiția individualului este aceea de a fi loc de interferență a generalurilor, de concentrare a acestora.

sisteme „personalitatea singularizată se estompează în fața unor contururi de dincolo de ea (...). Implicit, antropologia filosofică a lui Aristotel tinde să se preschimbe în gnoseologie și amândouă în metafizică“[25]. Ceea ce o distinge însă de antropologia platoniciană este că, spre deosebire de aceasta din urmă, ea recunoaște imanența universalului uman, valorile supreme ale umanului fiind concepute nu prin acel model de Om-în-sine transcendent, ci în raport cu viața reală, terestră, singura în care este posibilă transformarea determinărilor esențiale ale ființei umane în valori eficiente.[26]

Dar a realiza umanul în deplina sa esențialitate este echivalent cu a atinge binele suprem, acest scop perfect spre care tinde totul, singurul urmărit totdeauna pentru el însuși și niciodată ca mijloc de realizare a altui scop.[27] Indiferent de modul în care îl concep, majoritatea oamenilor îl numesc fericire (εὐδαιμονία)[28], noțiune pe care Aristotel o acceptă, la rândul lui, ca simplu instrument de lucru, pentru a defini binele căutat[29]. Cum însă pentru fiecare fericirea semnifică altceva, diversitatea opiniilor determinând diversitatea aspirațiilor (în funcție de care se conturează și modul de viață ales, decizând implicit o conduită morală sau alta)[30], filosoful întreprinde cercetarea sistematică numai după ce, ca de obicei, va examina opiniile curente (în scopul de a delimita elementele valabile conținute de acestea)[31] și, odată cu ele, tradiționala diviziune a modurilor de viață[32] corespunzătoare.

Pentru a trasa o definiție proprie a fericirii, demersul aristotelic se desfășoară pe un dublu plan, analizând pe de o parte conceptul de bine, pe de alta realitatea omului, prin prisma actului specific ce-l caracterizează. O primă concluzie stabilește că fericirea trebuie să fie un bine perfect și autarhic, pentru că ea reprezintă scopul prin excelență al tuturor actelor noastre[33], suficient sieși, neavând nevoie de nimic altceva care i-ar putea spori valoarea. Ca principiu final, ea se află mai presus de elogii, numărându-se printre bunurile desăvârșite și demne de venerație, apropiindu-i de condiția divinității

---

[25] I. Banu, *Sist. filos. al lui Ar.*, ed. cit., 217–218.

[26] Cf. *ibid.*, 217; 225 (unde este subliniată noutatea fertilă a acestei teze).

[27] Cf. *infra*, I, 1094 a 18–20.

[28] *Infra*, I, 1095 a 16–18 și n. 32.

[29] R.-A. Gauthier, *La morale d'Ar.*, Paris, 1958, 48, observă pe bună dreptate caracterul cu totul accidental al faptului că Aristotel numește „fericire“ binele suprem, în determinarea esenței căruia această noțiune nu va juca nici un rol, stabilirea naturii lui nedatorând nimic cuvântului în cauză, ci sprijinindu-se în întregime pe o metafizică a finalității.

[30] Cf. *infra*, I, 1095 a 21 sq.

[31] Despre metoda diaporematică și importanța ei ca moment esențial al cercetării filosofice la Aristotel (pe care N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, în *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin, 1957, îl consideră un maestru al acestei metode), cf. *infra*, I, n. 33; VII, n. 9. Pentru o tratare detaliată a problemei, cf. Al. Boboc, *Aporetica la Aristotel: semnificații și deschideri în istoria dialecticii și a ontologiei*, „Rev. de filos.“, București, XXV, 6, 1978, 708–714.

[32] Cf. *infra*, I, 1095 b 14–1096 a 10 și n. 41.

[33] Cf. *infra*, I, 1097 b 20–21 și n. 73–74.

pe oamenii ce o posedă.[34] În sfârșit, fericirea poate fi considerată suprema frumusețe, supremul bine și totodată suprema plăcere, într-o unitate inseparabilă.[35]

Esența fericirii este determinată însă de natura actului specific omului în calitate de om (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου)[36], act de natură pur spirituală, constând în activitatea sufletului (ψυχῆς ἐνέργεια) „conformă cu rațiunea sau nu lipsită de rațiune"[37], îndeplinit la superlativ de omul desăvârșit din punct de vedere intelectual și moral. Deci fericirea, ca bine specific uman, va consta la rândul ei în activitatea sufletului conformă cu virtutea, iar dacă acestea sunt mai multe, în conformitate cu cea mai desăvârșită, și asta de-a lungul unei întregi vieți desăvârșite.[38]

Dar dacă în esență fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea perfectă (iar activitățile sufletului sunt „suverane ale vieții"[39]), ea mai are nevoie și de siguranță și stabilitate[40], precum și de bunuri exterioare, chiar dacă acestea din urmă

---

[34] Cf. *infra*, I, 1101 b 22–25; 1102 a 1; n. 133. Asupra distincției dintre lucrurile demne de elogiu (τὰ ἐπαινετά) și cele demne de venerație (τὰ τίμια), cf. *infra*, 1101 b 11 sq., *E.E.*, 1, 1219 b 8–13, *M.M.*, I, 2, 1183 b 10–27. După Dirlmeier (*op. cit.*, 187–188), este vorba de o distincție tradițională căreia Aristotel îi dă un sens precis: lauda (ἔπαινος) exprimă o valoare *relativă* (cf. I, 1101 b 13), venerația (τιμή) o valoare *absolută* (cf. IV, 1123 b 17–20). Despre sensul filosofic al acestei distincții, cf. L. Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Ar.*, Paris, 1881, 130–131; 156.

[35] *Infra*, I, 1099 a 24–25. Cf. *E.E.*, I, 1, 1214 a 1–8.

[36] *Infra*, I, 1097 b 24–25 și n. 78.

[37] *Infra*, I, 1098 a 7–8; 13–15. După o amplă paralelă între antropologia platonică și ce aristotelică din tratatele de etică, R.-A. Gauthier (*op. cit.*, 55) subliniază fidelitatea lui Aristotel în păstrarea acestei concepții despre om: a îndeplini actul sau funcția sa specifică, în care constă binele suprem pentru el, înseamnă pentru om a-și exersa gândirea. Dacă pentru Platon ἔργον era o funcție a *sufletului*, în timp ce pentru Aristotel devine o funcție a *omului*, deosebirea este practic inexistentă, din moment ce, pe parcursul întregii *E.N.*, omul înseamnă intelectul (cf., de ex. X, 1178 a 3–4, unde ideea este exprimată direct). Așadar, într-un anumc sens, antropologia *Eticilor* poate fi rezumată prin formula platonică „l'homme, c'est l'esprit" (cf. M. Pohlenz, *La liberté grecque*, trad. fr., Paris, 1956, 126–128).

[38] Cf. *infra*, I, 1098 a 16–18 și n. 84; cf. și 1099 b 26; 1102 a 5–6 etc. Este o primă schiță, sumară și generală a Binelui, cum declară Aristotel, promițând (I, 1098 a 20–21) s-o completeze pe parcurs, ceea ce va și face, culminând cu sinteza din X, 1177 a 12–1177 b 6, care-i va defini, în complexitatea ei, concepția despre fericire. Prezentul pasaj (I, 1097 b 22–1098 a 20) are însă și el o importanță fundamentală, mai ales prin bogăția temelor enunțate, pe care Mazzarelli, *op. cit.*, 18, le rezumă astfel: determinarea, în cadrul concepției teleologice generale, a finalității intrinsece a naturii omului ca om; revelarea unei recuperări a concepției socratico-platonice despre om, după care, esența sa constând în sufletul rațional, funcția proprie este cea de a gândi și acționa conform rațiunii; reluarea distincției aristotelice fundamentale între act și potență, afirmând că fericirea constă în actualizarea facultăților superioare, specifice omului; preanunțarea unei ierarhii a virtuților, ce va pune în evidență superioritatea virtuților intelectuale față de cele ale caracterului și ale compusului uman, stabilind preeminența înțelepciunii speculative (σοφία); afirmarea necesității duratei printre condițiile indispensabile fericirii.

[39] *Infra*, I, 1100 b 33.

[40] Cf. *infra*, I, n. 119; 122. Referindu-se la stabilitate și autarhie ca predicate esențiale ale fericirii, P. Aubenque (*La prudence chez Ar.*, Paris, 1963, 81–82) dezvoltă ideea că ele, ca tot ce reprezintă o culme în lumea contingenței, nu sunt decât superlative *relative* (s.a.); există un tragic (în sens ontologic) al vieții morale, subzistent în faptul că uniunea dintre virtute și fericire nu este, pentru a spune așa, analitică (după cum credeau socraticii), ci totdeauna sintetică, întrucât ea depinde, într-o proporție ireductibilă, de hazard (virtutea fiind condiția necesară, dar nu suficientă, a fericirii). De aceea, omul nu poate fi fericit în sens absolut, ci doar „în măsura în care pot fi oamenii" (I, 1101 a 20).

îi servesc doar drept accesorii, cu titlu de instrumente (ὄργανα)[41]. Omul fericit va fi deci, într-o primă și generală caracterizare, acela care va acționa totdeauna în conformitate cu virtutea perfectă, înzestrat cu suficiente bunuri exterioare care să-i permită să pună în act virtutea, și asta de-a lungul unei vieți întregi, nu doar în momente disparate.[42] Cu alte cuvinte, omul este fericit când poate realiza ceea ce prin natura sa este destinat să realizeze, iar acest lucru înseamnă, dincolo de determinările exterioare, să-și îndeplinească datoria prescrisă de imperativul rațiunii. De aceea, se poate vorbi, în morala aristotelică, de o adevărată „datorie de a fi fericit"[43].

Dat fiind că, dintre componentele fericirii, virtutea este cea care-i constituie esența (în timp ce bunurile exterioare, simple atribute sau instrumente ce depind de hazard, au numai o valoare secundară), iar principiul virtuții se află în om, în om trebuie situată și sursa fericirii, pe care Aristotel o consideră, în principiu, accesibilă tuturor.[44] Înțelegerea complexă a caracterului activității spirituale care este fericirea, precum și a căilor de acces spre ea, face deci necesar studiul virtuții[45], privită în natura și diferența ei specifică drept habitus (ἕξις) creat printr-un exercițiu de durată, ce presupune participarea conștientă a subiectului în perfecționarea aptitudinilor sale naturale.[46] Pornind de la structura sufletului (ψυχή)[47] filosoful stabilește o ierarhie a virtuților corespunzătoare fiecărei „părți" a acestuia, marcând o primă distincție între virtuțile etice (sau cele ale caracterului) și cele dianoetice (sau intelectuale)[48]. Numai după ce examinarea

---

[41] Cf. *infra*, I, 1099 a 31–b 9 și n. 106–107; 113. Necesitatea participării unor bunuri marginale, ca acestea, la plenitudinea fericirii este expresia exigențelor naturii compozite a omului (dualitatea suflet-corp), exigențe pe care Aristotel nu le va eluda nici când va trasa imaginea modului de viață ideal, cel contemplativ (deși va preciza că, dincolo de o anumită limită, asemenea bunuri devin un impediment pentru activitate, cf. *infra*, X, 1178 b 4–5 și n. 130).

[42] *Infra*, I, 1101 a 14–16 și n. 126.

[43] Expresia aparține lui R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 47 („le devoir d'être heureux"), care, remarcând marea frecvență în *E.N.* a verbului δεῖν („a trebui", în sens de „datorie morală"), conchide că Aristotel, chiar dacă nu-și exprimă explicit intenția, a pus în centrul moralei sale ideea distinctă a acestei datorii, după cum se poate remarca din modul clar și precis în care o elaborează (*ibid.*, 88). Fericirea cere ca funcția omului să nu se limiteze la posedarea virtuții (echivalentă cu o stare pasivă), ci să facă efortul de a o actualiza, și asta nu oricum, ci în modul determinat de regula rațională.

[44] Cf. *infra*, I, 1099 b 18. Despre dificultățile create de numeroasele exigențe cărora omul trebuie să le răspundă printr-un perpetuu efort în aspirația spre fericire (adică spre propria-i perfecțiune), cf. *infra*, I, n. 108.

[45] Cf. *infra*, I, 1102 a 5–7 și n. 137.

[46] Virtutea ca habitus, care pentru Aristotel reprezintă un stadiu intermediar între simpla potență (δύναμις) și actualizarea ei (ἐνέργεια) în vederea perfectei determinări a actului (ἐντελέχεια), este teoretizată *infra*, II. Despre ἕξις ca principiu de infailibilitate și ca principiu al rectitudinii intenției, cf. R.A. Gauthier, *op. cit.*, 73–82.

[47] Cf. *infra*, I, n. 142; 153.

[48] Cf. *infra*, I, n. 154. Pentru definirea virtuții etice ca „măsură justă" (μέσον), ca „linie mediană" (μεσότης), punct de echilibru între două extreme, adică între două vicii (excesul și insuficiența), cf. *infra*, II, n. 40; 47; 51 etc. Aristotel va arăta însă că, dacă în realitatea ei psihologică virtutea reprezintă o măsură justă, în ordinul moralității ea este totdeauna o culme (cf. II, 1107 a 6–8; 23 și n. 52). Virtuțile dianoetice nu sunt

integrală a ierarhiei lor va stabili identitatea virtuții perfecte și a obiectului ei, va fi posibilă și formularea definitivă a conceptului de fericire; astfel încât, de la primele aproximații din c.I până la configurarea completă a concepției aristotelice despre binele suprem, întreaga *Etică Nicomahică* se prezintă ca o progresie ascendentă a unui model de împlinire a umanului în cadrul condiției sale terestre (adică a efortului cerut omului de a realiza un ideal de perfecțiune într-o lume imperfectă), înscrisă în acolada fericirii.

Să revenim însă la ansamblul de valori umane definite prin conceptul generic de virtute. Față de marii săi predecesori, Aristotel, deși păstrează o concepție intelectualistă în această privință, încearcă să le depășească viziunea[49], punând în evidență dubla valență (obiectiv-subiectivă) a oricărei dispoziții habituale (cu alte cuvinte, definind-o atât prin actele, cât și prin obiectele sale[50]). Subliniind importanța fundamentală a distincției dintre simpla posesiune a virtuții și actualizarea ei[51], Aristotel pune accentul pe *actul* moral[52], încercând să-i determine cât mai exact structura, în ideea (declarată încă de la început și asupra căreia revine mereu) că, obiectul eticii fiind acțiunea și nu teoria, utilitatea ei constă nu în simpla cunoaștere a virtuții, ci în indicarea modului de a o pune în aplicare[53].

În determinarea structurii actului moral, Aristotel începe prin a face distincția dintre conceptele de „voluntar" și „involuntar", caracterul voluntar incumbând responsabilitatea (imprimată de intenție și cunoștință de cauză) și, implicit, libertatea psihologică a subiectului[54]. Principiul actului moral, elementul formal ce determină calitatea unei acțiuni de a fi specific umană, liberă și responsabilă, îl constituie însă alegerea deliberată (προαίρεσις); ea este momentul decisiv, marcând traducerea în act a intenției morale, proces rațional precedat de deliberarea (βούλευσις)[55] asupra alegerii

---

medietăți (ceea ce pentru virtutea morală înseamnă măsură justă fiind pentru ele adevărul, cf. *infra*, VI, n. 21), iar obiectul lor îl constituie principiile prime. Identificată cu regula dreaptă a rațiunii (ὀρθὸς λόγος), virtutea dianoetică ce condiționează existența însăși a oricărei virtuți etice, asigurându-i rectitudinea morală, este înțelepciunea practică (φρόνησις), norma, cu valoare de imperativ și lege, a acestora (cf. *infra*, II, n. 9; VI, 1144 b 21 sq. și n. 36).

[49] Socrate redusese virtutea la știință și cunoaștere, negând că omul ar putea comite răul în mod voluntar; pentru Platon, care urmează în general aceeași concepție, virtutea rămâne, în ultimă instanță, rațiunea.

[50] Asupra acestui dublu aspect al virtuții, v. P. Aubenque, *La prudence chez Ar.*, Paris, 1963, 64; *infra*, II, n. 29; IV, 1122 b 1 etc.

[51] Cf. *infra*, I, n. 101, distincție asupra căreia se revine constant și care stă la baza originalității concepției aristotelice despre virtute și fericire.

[52] Pentru noutatea gândirii aristotelice sub acest aspect, făcând din actualizarea binelui „substanța însăși a acțiunii", ca și pentru analiza psihologiei actului moral, cf. G. Reale, *Introduzione ad Aristotele*, Bari, 1974, 115.

[53] Cf. *infra*, I, 1095 a 5 și n. 28; II, 1103 b 26–29; X, 1179 a 35–b 3 etc.

[54] Cf. *infra*, III, n. 2–3.

[55] Pentru analiza deliberării, ca activitate a gândirii (cf. *infra*, III, 1112 a 14–16), cf. G. Reale, *op.cit.*, 115–116. Cf. și *infra*, II, n. 48.

mijloacelor adecvate de atingere a scopului propus.[56] Actul exterior (πρᾶξις) nefiind posibil decât ca expresie concretă a intenției morale, virtutea implică în mod necesar ambele condiții[57]; pentru a deveni un om virtuos este necesară îndeplinirea repetată a actelor de virtute, a căror valoare obiectivă se comunică subiectului prin maniera de a le executa.[58] Scopul oricărei virtuți constând în frumusețea morală a actului (frumusețe imanentă, întrucât actul moral își este sieși propriul scop), îndeplinirea unor astfel de acte imprimă o anumită rectitudine intenției.[59]

Factorul ce imprimă alegerii deliberate (și, în consecință, actului moral) rectitudinea este regula rațională, identificabilă cu înțelepciunea practică (φρόνησις), virtute dianoetică în absența căreia nimeni nu poate fi considerat virtuos în adevăratul sens al cuvântului.[60] Determinând funcția altor virtuți, ea reprezintă virtutea specific umană, proprie celor dotați cu capacitatea de a delibera corect; dar cum deliberarea nu poate avea ca obiect decât posibilul, adică ceea ce este susceptibil de schimbare[61], domeniul înțelepciunii practice, ca virtute a deliberării, se reduce la lumea contingenței, cu alte cuvinte a indeterminării (ceea ce, în concepția aristotelică, reprezintă forma propriu-zisă a răului[62]). Și totuși, dacă contingența este răul, tot ea este și remediul, când asupra ei acționează determinismul rațiunii[63]; imperfecțiunea însăși a acestei lumi este cea care face posibile inițiativele umane în vederea binelui, constituind, prin propria-i indeterminare, o deschidere spre acțiunea rațională, acțiune prin care, în viziunea aristotelică,

---

[56] Alegerea deliberată este supusă unei ample analize *infra*, III, 4–5. Pentru definirea și discuția asupra originalității acestui concept, fundamental în etica aristotelică, cf. *infra*, I, n. 4; III, n. 26; 35 etc. Cf. și P. Aubenque, *La prudence...*, 119 și n. 1; 144 și n. 4, unde este pus în discuție echivocul dublului sens al alegerii deliberate (intenție morală și alegere a mijloacelor de realizare a unei acțiuni), sens atât etic cât și neutru din punct de vedere moral, făcând necesară interpretarea sa la două nivele diferite.

[57] Cf. *infra*, X, 1178 a 34–b 1 și interpretarea lui R. A. Gauthier, *op. cit.*, 76.

[58] Cf. *infra*, II, 1105 a 30–35 (unde sunt rezumate anticipat condițiile actului moral) și n. 28; 1105 b 1–12 și n. 29 etc.

[59] Cf. *infra*, III, 1115 b 13 și n. 81; VI, 1144 a 13–20. Pentru primatul moralei obiective, cf. R.A. Gauthier, *op. cit.*, 79.

[60] Cf. *infra*, VI, 1144 b 27–28; 1145 a 4–6 etc. și n. 100; 113–116. (Virtuțile morale și înțelepciunea practică se includ reciproc, neputând fi definite una fără alta). Despre φρόνησις ca tip de cunoaștere special, reprezentând unul dintre conceptele cele mai originale ale moralei aristotelice, ca și despre dublul ei aspect (virtute intelectuală ce nu se limitează la a judeca și a cunoaște, ci decide și acționează, cf. VI, 1143 a 8–10; VII, 1152 a 8–9), în care constă superioritatea teoriei lui Aristotel despre acest concept, cf. R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 86–96. Asupra doctrinei unității virtuții, atât la Platon și Aristotel, cât și în perspectivă istorică, v. J.R. Moncho-Pascual, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, 1972, 33–38.

[61] Cf. *infra*, III, 1111 b 11 sq și n. 47; 1112 b 26 sq. și n. 49; 1112 b 33; 1113 a 24–34 și n. 57; 59; VI, 1139 b 7 sq.; 1140 a 1 sq. etc. Buna deliberare (εὐβουλία), care constituie o trăsătură caracteristică a omului dotat cu înțelepciune practică (cf. VI, 1142 b 32 sq. și n 79) constă într-o anume rectitudine a delibeării (cf. VI, 1142 b 16 sq).

[62] Cf. *Met.* Θ, 9, 1051 a 17–21.

[63] Cf. G. Rodier, *Études de philos. gr.*, Paris, 1926, 274.

omul este chemat să corecteze nu numai propria sa imperfecţiune, ci şi pe cea a lumii în care trăieşte. Dacă contingenţa ţine de neputinţa formei de a domina materia, omului îi este dat, pentru a realiza în el însuşi perfecţiunea celestă, să ordoneze lumea, nu să o nege în favoarea altei lumi: morala lui Aristotel este, „sinon par vocation, du moins par condition, une morale de *faire* (s.a.) avant d'être et pour être une morale de l'*être* (s.a.)"[64]. De aceea, înţelepciunea practică nu are raţiune decât într-o lume a contingenţei; şi tocmai asta face din ea virtutea propriu-zis umană, cea care permite omului să se conducă după binele realizabil în această lume, aşa cum e, lume în care, dacă ar fi perfectă, el n-ar mai avea nici un rol activ.[65]

Dar dacă înţelepciunea practică este o virtute demnă de elogiu, dirijând ansamblul virtuţilor etice, în care majoritatea oamenilor îşi găsesc sursa fericirii, ea rămâne totuşi o virtute a compusului uman, fericirea ce rezultă din actualizarea ei fiind una doar de ordin secundar[66]. Or, elementul cel mai elevat din om, care-i constituie esenţa, reprezentând „fiinţa însăşi a fiecăruia dintre noi"[67], este intelectul (νοῦς), a cărui natură înrudeşte omul cu divinul atât prin origine, cât şi prin obiectele activităţii sale specifice, contemplarea (θεωρία)[68]. Virtutea sa, înţelepciunea speculativă sau filosofică (σοφία), este singura „separată" (κεχωρισμένη)[69], adică liberă de orice legătură cu corpul, făcând din filosof cel mai independent[70] şi cel mai fericit dintre oameni[71]; ea este virtutea perfectă, a cărei activitate constituie suprema treaptă a fericirii, echivalentă cu binele suprem, de unde rezultă că şi modul de viaţă cel mai fericit va fi cel contemplativ[72].

---

[64] P. Aubenque (*La prudence*..., 90–91; cf. 86–88), care adaugă că, faţă de înţeleptul stoic, ce se va considera el însuşi o operă de artă, ca reflex al unei lumi desăvârşite, posesorul înţelepciunii practice al lui Aristotel se află mai degrabă în situaţia de artist: el are mai întâi ceva *de făcut* pentru a putea trăi într-o lume în care să poată *fi*, cu adevărat, om; acţiunea lui de dominare a circumstanţelor are caracterul unei acţiuni *tehnice* asupra lumii.

[65] Imperfecţiunea însăşi a acestei lumi constituie o invitaţie pentru om de a-şi realiza plenar capacităţile incluse în conceptul de virtute (ἀρετή). De aceea, deliberarea, elementul esenţial al înţelepciunii practice, trebuie privită ca „o constantă a raportului omului cu lumea şi nu numai ca o ezitare provizorie datorată ignoranţei noastre" (P. Aubenque, *op. cit.*, 107–108; cf. 94), ea reprezentând, în acelaşi timp, o formă de manifestare a libertăţii umane (cf., în acest sens, definiţia înţelepciunii practice din *M.M.*, I, 34, 1197 a 14).

[66] Cf. *infra*, X, 1178 a 9–10 şi n. 121.

[67] *Infra*, X, 1178 a 3; cf. IX, 1166 a 16–18; 22–23 şi n. 31 etc.

[68] Cf. *infra*, X, n. 94; 96–97; 101; 109; 114.

[69] Cf. *infra*, X, n. 125.

[70] Independenţa spiritului, din care Aristotel face una dintre piesele esenţiale ale moralei sale, apare ca una dintre primele exigenţe ale fericirii (cf. I, 1097 b 6–16), dar şi ultima ce poate fi satisfăcută (X, 1177 a 27–b 1), şi anume atunci când omul, atingând viaţa conformă intelectului, găseşte în el însuşi tot ce este necesar propriei fericiri (cf. R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 118–119).

[71] Cf. *infra*, X, 1179 a 33 şi n. 139.

[72] Pentru rezumarea atributelor fericirii perfecte reprezentate de modul de viaţă contemplativ, cf. *infra*, X, 1177 b 16–26 şi n. 112.

Dar (cu toate că statutul privilegiat al omului în ierarhia ființelor vii îl face să realizeze, într-un fel, perfecțiunea vieții terestre, fiind singurul prin a cărui conștiință universul capătă un sens), dată fiind dualitatea sa substanțială, Aristotel însuși se întreabă dacă o astfel de viață nu ar depăși condiția umană[73], ceea ce face din contemplare „le fin (ou idéal) suprême, mais hautement aporéthique de l'espèce humaine"[74]. Chiar dacă intelectul, ca diferență specifică a omului, îl detașează într-un fel de lumea finitudinii, apropiindu-l de divin, condiția sa de ființă integrată în orizontul contingenței îl separă în același timp, divinitatea concepută de Aristotel nefiind demiurgul lui Platon din *Timaios*, ci „gândire ce se gândește pe sine"[75], abstractă și impersonală, al cărei unic obiect este ea însăși, fără nici o legătură cu lumea sau experiența terestră[76]. Dacă totuși, în mijlocul separației însăși, există pentru Aristotel o dublă legătură între om și divin (legăturii exterioare, pe care o reprezintă contemplarea lumii celeste corespunzându-i connaturalitatea intelectului cu divinul), prin aceasta separația nu dispare, ci reapare la nivelul omului: „*nous*-ul separat reintroduce în om dualitatea divinului și sublunarului. Omul este afectat în ființa sa de marea sciziune a Universului, care-i devine, într-un fel, interioară; fie că el este corp *și* (s.a.) suflet, fie compus uman *și* (s.a.) intelect, omul este separat de el însuși, ființă terestră și în același timp celestă, așa cum cerul este separat de pământ"[77].

Și totuși, realitatea separării trebuie văzută mai puțin ca separație iremediabilă decât ca invitație de a o depăși, pentru ca omul să-și regăsească unitatea. Cauzalității Ideii, pe care o respinge, Aristotel îi substituie, sub numele de cauzalitate finală[78], o cauzalitate ideală; zeul său imobil, care nu are decât o semnificație, *esența* (sens în care este originară în el unitatea), reprezintă un ideal, dar nu numai atât: este model de imitat. Numai că, inaccesibil fiind, mișcarea spre ideal pe care o suscită tinde mai puțin spre el decât spre mijloacele de care dispune omul însuși, astfel încât, imaginat în raport

---

[73] Cf. *infra*, X, 1177 b 27–31 și n. 113–114.

[74] M. P. Lerner, *op. cit.*, 180, n. 131. Cf. și R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 105–111, care observă că morala aristotelică atinge aici un grad de maximă tensiune: începând prin a afirma că binele suprem al omului constă în a-și îndeplini „son métier d'homme", sfârșește prin a declara că el este de fapt „métier de Dieu".

[75] Cf. *Met.*, Λ, 9, 1074 b 35; *infra*, X, n. 97.

[76] Despre imposibilitatea aplicării categoriilor umane la divin, cf. *infra*, X, n. 131. M. P. Lerner, *op. cit.*, 183, constatând locul restrâns ocupat de divinitate în *Corpus ar.*, cercetarea constantă a lui Aristotel fiind inteligibilitatea fenomenelor, observă că filosoful a redus la minimum partea de teologie, neutilizând-o nici în sensul unui raționalism integral, nici în cel al misticismului.

[77] P. Aubenque, *Le problème de l'être...*, 352.

[78] Despre sensul dinamic al finalității aristotelice, ca împlinire, ca realizare, cf. P. Aubenque, *op. cit.*, 441–442, care consideră această concepție o descoperire genială (*ibid.*, 386). Prin faptul că face să intervină finalitatea în mod precis în explicațiile sale, Aristotel se diferențiază de toți gânditorii care l-au precedat (M. P. Lerner, *op. cit.*, 153).

cu noi, el nu este decât „l'unité de nos efforts", transcendența sa nemaivând alt mijloc de a se manifesta decât elanul imanent inspirat ființelor subordonate.[79]

Unitatea originară spre care tinde, omul n-o poate realiza decât prin mediație[80] (ilustrată cel mai bine prin tema prieteniei[81]), care nu este decât un substitut al unității; și totuși, odată cu el substituirea devenind conștientă, omul reprezintă, în sânul acestei lumi, substitutul cel mai activ al divinului. Divinitatea lui *nous* nu este o evocare melancolică a unui trecut imemorial, în care omul ar fi trăit în familiaritate cu zeii (cf. Platon, *Phileb.*, 16 c), ci, dimpotrivă, efortul său de a-și regăsi originea pierdută, cu alte cuvinte viitorul mereu deschis al omului, constând în a imita divinitatea, adică a i se substitui „atât cât e posibil"[82], perfecționându-se pe sine și lumea înconjurătoare. Și cum un astfel de efort nu este în final decât vocația omului, născut „pentru a gândi și a acționa"[83], „ce n'est pas en s'élévant au dessus de lui-même, mais en s'achevant vers ce qu'il est, que l'homme «s'immortalise». La divinité de l'homme n'est autre que le mouvement par lequel l'homme toujours inachevé «s'hummanise», accède, ou tente d'acceder à à sa propre quiddité, dont il est, comme tous les êtres du monde sublunaire, à chaque instant séparé"[84].

Contemplarea, expresie perfectă a vieții și fericirii umane, prin care omul atinge înălțimi divine, nu este, deci, în etica aristotelică, o activitate proiectată într o lume a transcendenței, ci actul exclusiv rațional, prin care, realizând coincidența cu intelectul său, omul accede la deplina sa umanitate, „chiar dacă, în mod paradoxal, a fi cu adevărat om înseamnă a actualiza ceea ce este divin în el"[85]. Activitate a intelectului, destinația ei este de a perfecționa intelectul, cu care omul, în esența sa, se identifică; iar faptul că reprezintă actul singurei virtuți separate de corp nu exclude raportul său cu celelalte virtuți, chiar dacă acestea din urmă oferă o viață rațională doar prin participare, ci între ele există o dublă legătură, de la cauză la efect, „activitatea virtuților morale fiind o cale spre contemplare și emanând din ea"[86]. Fericirea perfectă a vieții contemplative

---

[79] Cf. P. Aubenque, *ibid.*, 410 (unde observă că teologia și ontologia pot fi considerate două aspecte — divin și uman — ale aceleiași științe: cea a unității); 502.

[80] Asupra mișcării, ca loc al tuturor mediațiilor cosmologice și umane, lumea și omul realizând în mod mediat ceea ce în divinitate este nemediat, v. P. Aubenque, *ibid.*, 500–501; cf. 491 („tout le mouvement du monde n'est que l'effort impuissant, et pourtant toujours renaissant, par lequel il s'efforce de corriger sa mobilité et de s'approcher du divin").

[81] Despre necesitatea prieteniei (amplu tratată în c. VIII–IX) ca exigență internă a spiritului nostru limitat, care, pentru a se cunoaște și întregi pe sine, are nevoie de un „al doilea eu" în care să se oglindească, într-o comuniune a conștiințelor, cf. *infra*, IX, n. 26; 81. Cf. și R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 123–127.

[82] *Infra*, X, 1177 b 32.

[83] Cf. *fr. 10 c* W.

[84] P. Aubenque, *op. cit.*, 503; v. și *infra*, X, 1177 b 32 și n. 116.

[85] M.P. Lerner, *op. cit.*, 166.

[86] R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 111. Cf. și G. Rodier, *op. cit.*, care observă că scopul înțelepciunii practice și al virtuților etice este în realitate acela de a face posibilă contemplarea, atrăgând atenția (*ibid.*, 206–208) că, pentru a înțelege în complexitatea sa acest punct de vedere, trebuie să se recurgă la *Met.*

și cea umană a virtuții morale într-o viață socială reprezintă în concepția aristotelică două căi posibile pentru om, specific diferite, dar între care există o ierarhie ontologică.[87] Idealul aristotelic din *Etici* nu este nici cel al vieții contemplative, nici cel al vieții active, ci, s-ar putea spune, un „ideal al vieții mixte"[88], contemplativă și totodată activă, același tip uman întrunind în el filosoful și omul integrat în viața socială. Morală a spiritului, morala lui Aristotel nu este mai puțin o morală a omului, privit în totalitatea aptitudinilor sale.

STELLA PETECEL

[87] Cf., în acest sens, J. Vanier, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, 1965, 403.
[88] R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 108.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI I

Textul original utilizat în prezenta traducere este cel stabilit de L. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, 1984 (ed. I, 1898), confruntat însă în permanență cu restul edițiilor citate în bibliografie, din care am ales uneori lecțiuni diferite (semnalate în comentarii).

Numerotarea marginală (indicând capitole, pagini, coloane și rânduri) este cea tradițională, aparținând lui I. Bekker, respectată de toți editorii.

Versiunea românească pe care o semnăm încearcă să transpună, cât mai clar, exact și nuanțat, atât sensurile cât și modalitatea de exprimare din textul original. În acest scop:

— ținând seama de stadiul superior al gândiri și limbajului filosofic al epocii, ca și de faptul că Aristotel, pentru a da expresie noutății propriilor idei, creează adesea concepte sau imprimă o semnificație personală unor concepte deja existente, construindu-și o aparatură tehnic-filosofică proprie care face din el un modern pentru timpul său, am elaborat, la rândul nostru, în traducere o terminologie tehnic-filosofică corespunzătoare, păstrându-i consecvența (cu excepția cazurilor când Aristotel însuși se abate de la ea, fie oscilând, fie nuanțând-o);

— cum, pe de o parte, textul original este adesea eliptic, echivoc sau chiar obscur, suscitând mari dificultăți de interpretare, pe de alta coerența gândirii aristotelice face posibilă înțelegerea și clarificarea unui text dintr-un anumit tratat cu ajutorul comparării acestuia cu texte similare din alte tratate, am apelat, pentru elucidarea respectivelor pasaje din *E.N.*, la întreg *corpus*-ul grec al operelor filosofului; din aceleași motive, confruntându-ne propria traducere cu cele semnate de autorii citați în bibliografie, am adoptat uneori (când am considerat-o fericit aleasă) o echivalență sau alta utilizată de

ei, alteori am dat o interpretare contrară celor ale majorității traducătorilor, ambele cazuri semnalându-le în comentarii;

— având ferma convingere că spiritul gândirii unui autor, pentru a nu fi denaturat, trebuie respectat nu numai în fidelitatea interpretării semantice a ideilor sale și a formei lor de expresie, ci și în ritmul specific al frazei (care nu este altceva decât ritmul gândirii însăși), am încercat să păstrăm în traducere construcția sintactică a frazei originale, adaptând-o, pentru a-i da fluiditate și naturalețe, spiritului limbii noastre; cititorul va putea urmări astfel succesiuni specific aristotelice de ample dezvoltări, în fraze de o largă respirație (mai ales când e vorba de înlănțuiri de raționamente cărora le urmează o concluzie asupra căreia trebuie să cadă accentul) și fraze scurte, lapidare.

Comentariile, aproape fără excepție, constau în interpretarea filosofică a textului, considerat în perspectiva atât a ansamblului operei aristotelice, cât și a evoluției întregii gândiri grecești. La interpretarea filologică am recurs doar când am considerat-o necesară clarificării unor concepte, subliniindu-le evoluția, sau a pasajelor incerte; pentru discuții filologice de amploare, ca și pentru o critică de text minuțioasă (ambele interesând strict specialiștii), am făcut referirile necesare la opere ale unor savanți ce se ocupă în mod special de aceste probleme.

Siglele și prescurtările ce indică reviste de specialitate sau celebre culegeri de fragmente din autorii antici respectă normele internaționale. Fragmentele filosofilor presocratici la care face aluzie Aristotel, citate în comentarii cu indicația *DK* (= H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) pot fi consultate de cititorul român, sub aceeași numerotare, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I–II, București, 1979–1984 (coordonatori: Adelina Piatkowski și Ion Banu).

Termenii incluși în index au fost selectați după criteriul frecvenței și importanței funcției lor în aparatura tehnică utilizată de Aristotel pentru definirea concepției sale etice.

Menționăm că prima traducere în română a *Eticii Nicomahice* aparține lui Traian Brăileanu (București, 1944 — v. *Bibliografia*).

STELLA PETECEL
1988

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI A II-A

La reeditarea *Eticii Nicomahice*, în versiunea comentată care-mi aparține, precizările din Nota asupra primei ediții își păstrează în întregime valabilitatea, ele dând expresie unor principii de care nici un specialist în domeniu nu ar putea face abstracție fără a cădea în derizoriu.

Întrucât noua ediție răspunde în primul rând unei generalizate și acute nevoi de cunoaștere manifestate de tineretul studios, voi adăuga câteva observații destinate să atragă atenția asupra exigențelor unei asemenea întreprinderi.

Dificultățile de numeroase naturi, semnalate în precedenta Notă și discutate în comentarii, reclamă din partea interpretului oricărei opere aristotelice, sau chiar a unui singur pasaj din ea, o dublă cunoaștere aprofundată: a limbii originale (cu atenție specială față de infinitatea valențelor limbajului filosofic), precum și a filosofiei grecești în întreaga sa evoluție, condiții indispensabile aproximării cât mai veridice a complexității, particularităților și originalității sistemului creat de cel mai mare filosof al Antichității.

Este de la sine înțeles că pătrunderea în universul gândirii aristotelice face la fel de necesar instrumentul oferit de lucrările de exegeză, de la cele aparținând anticilor și scolasticii medievale, până la cercetările de ultimă oră. Cu ajutorul lor, și confruntându-se cu ele, reflecția personală asupra obiectului vizat — opera în sine — se poate contura ca o nouă contribuție la efortul de înțelegere a unei gândiri milenare, pe care critica modernă o recunoaște din ce în ce mai mult ca fiind de o perpetuă actualitate.

Exigențele menționate mai sus explică relativa raritate, pe plan internațional, a traducerilor din Aristotel și a comentariilor aferente, cele mai multe (datând din prima jumătate a secolului) fiind periodic reeditate; permanenta încercare de clarificare a unor concepte sau aspecte particulare din gândirea Stagiritului, de recunoaștere a unor conexiuni interne sau cu linii de gândire reprezentate de alți filosofi, precum și efortul de reconstrucție a unei viziuni integratoare, se concretizează, în schimb, prin studii mai numeroase, căutând adesea un nou unghi, o nouă perspectivă de interpretare.

Versiunea *Eticii Nicomahice*, semnată de noi în anul 1988, a rămas, până azi, singura traducere românească a unei opere din Aristotel realizată în

ultimele trei decenii (celelalte apariții editoriale reprezentând reeditări ale unor traduceri anterioare anilor '70). Respectând normele internaționale curente, însoțită de comentarii, introducere și index de termeni filosofici, această ediție oferea cititorului român, riguros aduse la zi, rezultatele celor mai prestigioase cercetări europene, punând în discuție soluții interpretative adesea contradictorii, avansând soluții personale. Toate acestea, păstrând rezerva, fundamentală în orice tip de cercetare, a permanentei posibilități de repunere în discuție a oricărei concluzii.

Ediția a II-a, prezentând textul revăzut al celei inițiale, nu-i aduce decât modificări de detaliu, privind accentuarea proprietății unor termeni izolați sau nuanțe stilistice. Au fost de asemenea corectate defecțiunile de tehnoredactare din prima ediție (și implicit înlăturate greșelile de tipar), astfel încât cititorul va dispune de toate instrumentele necesare pentru a găsi cu ușurință orice pasaj vizat.

Evident, în deceniul scurs până la prezenta ediție au continuat să apară, după cum aminteam, lucrări privitoare la filosofia aristotelică (nu multe și nu neapărat axate pe operele etice), unele reluând o tradiție deja cunoscută, altele propunând reinterpretări. Discutate în noua ediție a *Eticii Nicomahice*, ele ar fi adus puține elemente noi, încărcând însă un comentariu care de la bun început a avut în vedere facilitarea unei înțelegeri complexe a textului. Atât sugestiile oferite de cele mai semnificative dintre aceste studii, cât și adâncirea și diversificarea reflecției personale asupra problemelor tratate de Aristotel în operele sale cu caracter etic-politic constituie, de altfel, obiectul unui volum separat, aparținând unei trilogii despre *Sistemul filosofic al lui Aristotel*, ce va apărea ulterior.

Îmi exprim pe această cale gratitudinea față de domnul Vlad Popa, directorul editurii IRI, pentru solicitudinea manifestată în acordarea condițiilor de apariție ale acestui volum și față de doamna Liliana Kipper pentru rara competență, promptitudine și adevăratul devotament profesional, dovedite în laborioasa artă a tehnoredactării computerizate.

STELLA PETECEL
1998

ETICA NICOMAHICĂ

CARTEA I

I

Orice artă[1] și orice investigație[2], ca și orice acțiune[3] și orice decizie[4], 1094 a
par să tindă spre un anume bine[5]; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate.[6]

Apare însă o deosebire în ceea ce privește scopurile urmărite[7]: uneori ele constau în activitatea însăși; alteori, dincolo de activitate, sunt vizate opere finite. Acolo unde acțiunile sunt însoțite de scopuri exterioare, operele ce rezultă sunt, prin natura lor, superioare activităților. Dar pentru că există numeroase acțiuni, și arte, și științe[8], există, de asemenea, și numeroase scopuri; astfel, scopul medicinei este sănătatea, cel al artei construcțiilor navale corabia, cel al strategiei victoria, cel al economiei bunăstarea.

Toate artele de acest fel sunt subordonate unei discipline superioare[9]; de exemplu, echitației îi sunt subordonate arta confecționării frâielor și toate celelalte îndeletniciri privitoare la echipamentul de cavalerie, iar aceasta, la rândul ei, împreună cu întreaga activitate militară, este subordonată artei strategiei și, tot așa, fiecare este la rândul ei subordonată alteia. Așadar, în toate privințele, scopurile tuturor artelor fundamentale[10] sunt mai importante decât cele ale artelor subordonate, întrucât acestea din urmă sunt urmărite în vederea celor dintâi. Din acest punct de vedere, nu are importanță dacă scopurile acțiunilor sunt actele în sine sau, pe lângă acestea, și altceva, ca în cazul științelor enumerate mai sus.[11]

II

Dacă există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuși, iar pe celelalte numai în vederea acestuia, și dacă nu orice lucru îl dorim în vederea a altceva (căci astfel s-ar merge înainte la nesfârșit, iar aspirația ne-ar fi vană și inutilă)[12], este evident că acest scop trebuie să fie binele, și anume binele suprem[13]. Într-adevăr, nu este oare și pentru viață de o mare însemnătate cunoașterea lui? Și, posedând această cunoaștere, nu am nimeri mai bine, asemeni arcașilor, ținta a ceea ce trebuie să realizăm?[14]

Dacă așa stau lucrurile, să încercăm a defini, fie și sumar, natura acestui bine și să vedem ce știință sau disciplină se ocupă de el. S-ar părea că binele face obiectul științei cu cea mai mare autoritate și cu cea mai înaltă organizare, iar aceasta se arată a fi politica.[15] Ea stabilește care sunt științele necesare cetăților și pe care anume și în ce măsură trebuie să le studieze fiecare clasă de cetățeni.[16] Și vedem că până și disciplinele care se bucură de cel mai înalt prestigiu, precum strategia, economia sau retorica, îi sunt subordonate.[17]

Întrucât politica se servește de celelalte științe [practice][18] și, mai mult, ea stabilește prin legi ce trebuie făcut și ce trebuie interzis, se poate spune că scopul ei le îmbrățișează atât de cuprinzător pe cele ale celorlalte științe, încât acesta poate fi considerat binele uman prin excelență. Pentru că, deși acest bine este același și pentru fiecare individ în parte, și pentru cetate în ansamblul ei, este evident mai important și mai desăvârșit să iei asupra ta răspunderea și salvarea binelui cetății; fără îndoială, este de dorit să faci binele și unui singur om, dar mai frumos și mai înălțător[19] e să-l înfăptuiești pentru un popor întreg sau pentru o cetate.[20] Acest lucru îl vizează și cercetarea de față, ca fiind una de natură oarecum politică.[21]

III

Va fi suficient ca expunerea noastră să pună în lumină materia pe care și-a propus-o. Căci nu trebuie urmărită aceeași precizie în toate lucrările minții, după cum nici în cele manuale.[22]

Frumosul moral și dreptatea, de care se ocupă politica, prezintă o asemenea diversitate și o asemenea divergență în interpretări, încât par să fie produsul numai al convenției, nu și al naturii.[23] O divergență la fel de mare o prezintă și opiniile privitoare la unele bunuri, pentru faptul că mulți au parte

de necazuri din pricina lor; într-adevăr, unii și-au găsit pieirea din cauza bogăției, alții din cauza curajului. Trebuie deci să ne mulțumim cu faptul că cei ce tratează despre astfel de lucruri și pornesc de la ele[24] înfățișează adevărul într-o manieră nediferențiată și succintă și că, vorbind despre și pornind de la fapte atât de generale[25], ajung la concluzii de aceeași natură. În același mod trebuie privite și cele spuse de noi aici.

Așadar, omul instruit caută în fiecare gen doar gradul de precizie implicat de natura subiectului; căci a pretinde unui matematician argumente persuasive ar fi ca și când ai pretinde demonstrații abstracte unui orator.[26] În afară de aceasta, fiecare interpretează corect ceea ce cunoaște; acolo se arată el un bun judecător. Astfel, cel instruit într-un domeniu anume va vorbi bine în chestiuni privitoare la acel domeniu, pe când cel ce a învățat de toate vorbește 1095 a
cu dezinvoltură despre orice.[27] De aceea, un tânăr nu poate fi un bun auditor al celor privitoare la arta politică, lipsindu-i experiența vieții practice; or, expunerea noastră tocmai de la aceasta pornește și de aceasta se ocupă. Să adăugăm că, lăsându-se condus de pasiuni, va urmări aceste prelegeri în mod superficial și inutil, pentru că scopul politicii nu este cunoașterea teoretică, ci acțiunea.[28] De altfel, nu are importanță dacă cineva este tânăr în ce privește vârsta sau în ce privește caracterul, această deficiență datorându-se nu timpului, ci unui mod de viață stăpânit de pasiuni. Pentru asemenea oameni, ca și pentru cei incapabili să se domine[29], cunoașterea unor astfel de probleme devine inutilă. Însă celor ce-și dirijează impulsurile și actele în mod rațional[30], ea le va putea fi de mare folos.

Atât în problema auditoriului, cât și privitor la cele pe care le vom expune în continuare și la felul în care trebuie înțelese, cele de mai sus să fie luate ca un preambul.

IV

Dar să ne întoarcem la subiect. Dat fiind că orice formă de cunoaștere **2**
și orice opțiune tind spre un bine oarecare, să arătăm care este binele pe care-l vizează politica și care este binele cel mai înalt dintre toate în domeniul vieții practice.

Asupra numelui, desigur, aproape toți sunt de acord, căci și mulțimea, și spiritele elevate[31], îl numesc fericire[32] și sunt de părere că a trăi bine și a te bucura de succes sunt același lucru cu a fi fericit; dar în legătură cu ce

anume este fericirea părerile sunt contradictorii și mulțimea nu o explică la fel cu învățații[33]. Unii cred că ea face parte dintre bunurile vizibile și clare, ca plăcerea, bogăția sau onoarea, alții cred altfel și adesea unul și același om o privește diferit (bolnavul ca sănătate, săracul ca bogăție), iar cei conștienți de propria lor ignoranță îi admiră pe cei care spun lucruri deosebite[34], depășindu-le capacitatea de înțelegere. Unii[35] însă gândesc că, dincolo de multele bunuri de acest fel, se află un altul care există prin el însuși, fiind în același timp cauza ce condiționează calitatea tuturor celorlalte de a fi bunuri.

Ar fi, cred, mai mult decât inutil să examinăm toate aceste opinii; va fi suficient să le luăm în considerație pe cele mai larg răspândite și pe acelea care par să aibă o întemeiere rațională. Să nu pierdem însă din vedere că există o deosebire între raționamentele ce pornesc de la principii și acelea care conduc spre principii.[36] Chiar și Platon s-a aflat, pe bună dreptate, în această dilemă, încercând să afle dacă e preferabil să pornești de la principii sau să
1095 b te îndrepți spre ele, așa cum te-ai putea întreba dacă e preferabil ca proba de alergare să pornească de la athloteți[37] spre capătul stadionului sau invers.

Cert e că trebuie să pornim de la lucruri cunoscute, iar acestea sunt de două feluri: cele cunoscute nouă înșine și cele cunoscute în general.[38] După cât se pare, e preferabil să pornim de la ceea ce cunoaștem noi înșine. De aceea, pentru a audia cu folos prelegerile privitoare la bine, dreptate și la politică în general, trebuie să-ți fi format dinainte, în mod temeinic, deprinderile morale. Căci principiul este aici faptul ca atare[39]; și dacă acesta se evidențiază destul de clar, nu mai este nevoie să cercetezi cauza. Un asemenea om sau posedă deja principiile, sau și le poate însuși cu ușurință. Dar cel care nu îndeplinește nici una dintre aceste condiții, să asculte versurile lui Hesiod:

> „Superioritatea absolută o are cel ce gândește totul cu propria-i minte;/ înțelept este și cel ce ascultă sfaturile bune./ Dar cel care nici nu gândește singur, nici nu primește în cuget cele spuse de alții,/ acela este un om de nimic."[40]

V

3 Să revenim însă la subiectul nostru. Desigur, nu fără temei oamenii par să conceapă binele și fericirea conform modului de viață pe care și-l aleg. Mulțimea cea mai obtuză le situează în plăcere; de aceea și vădește înclinație spre o viață de desfătări.

Există, de fapt, trei moduri de viață[41] care ies mai pregnant în evidență: cel pe care abia l-am menționat, cel ancorat în treburile publice și, în sfârșit, cel contemplativ. Majoritatea oamenilor se arată cu desăvârșire demni de condiția de sclav, complăcându-se într-un mod de viață animalic, dar găsesc o justificare în aceea că mulți dintre cei ce se află la putere suferă de metehnele lui Sardanapal.[42] Dimpotrivă, firile elevate și active situează binele și fericirea în onoare, pentru că onoarea este, mai mult sau mai puțin, scopul vieții politice. Dar, evident, acest scop este mai superficial decât cel în căutarea căruia ne aflăm; pentru că onoarea pare să aparțină mai mult celor ce acordă onoruri decât celor ce le primesc, pe când noi pornim de la premisa că binele este ceva individual și dificil de înstrăinat. Și, mai mult, aceștia par să aspire la onoare ca să se convingă pe sine că sunt oameni valoroși; oricum, ei caută să fie onorați de către persoane înzestrate cu inteligență sau de către cei cu care au relații, și asta în numele virtuții. Este limpede deci că pentru ei virtutea[43] se află mai presus de orice. Am putea fi chiar tentați să credem că virtutea este scopul vieții politice. Dar și ea se dovedește a fi foarte departe de scopul perfect; pentru că virtutea o poate poseda[44] și cineva care doarme, sau își petrece viața în inactivitate, sau cade pradă celor mai mari suferințe și nenorociri. Și nimeni, în afară de cazul că s-ar crampona de o astfel de idee[45], 1096 a
nu l-ar putea considera fericit pe omul care duce asemenea existență. Să nu mai insistăm însă asupra acestor lucruri (despre care am tratat pe larg în scrierile enciclice).[46]

Al treilea mod de viață, cel contemplativ, va fi examinat mai târziu.[47] Cât despre viața celui ce urmărește câștigurile[48], ea este nefirească și, evident, nu bogăția este binele pe care-l căutăm; căci bogăția nu este decât ceva util, existând în vederea altui scop. De aceea, oricine ar socoti preferabile scopurile despre care am vorbit mai înainte ca fiind urmărite pentru ele însele. Și totuși, nici ele nu reprezintă binele căutat de noi, deși au stârnit multe discuții în favoarea lor[49]. Dar acum să lăsăm la o parte aceste chestiuni.

VI

Este preferabil, poate, să examinăm caracterul universal al binelui și să încercăm a-i defini natura, deși o asemenea cercetare va fi îngreuiată de faptul că cei ce au introdus doctrina Ideilor ne sunt prieteni[50]. Credem însă că, pentru a salva adevărul, este mai bine și chiar necesar să renunți la sentimentele

personale, cu atât mai mult dacă ești filosof. Căci, deși le iubim pe amândouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie.[51]

Cei ce au lansat această doctrină nu au imaginat idei care să includă anterioritatea și posterioritatea (de aceea nu au imaginat o idee nici pentru numere).[52] În ce privește binele, el este enunțat în categoria esenței, în cea a calității și în cea a relației[53]; dar existentul în sine și substanța[54] sunt prin natura lor anterioare față de ceea ce există prin relație (aceasta din urmă fiind un fel de derivație și accident al existentului)[55], astfel încât nu poate exista pentru aceste categorii o idee comună.

În afară de aceasta, binele este exprimat în tot atâtea moduri ca și existentul[56] (căci în categoria esenței, de exemplu, el este numit divinitate și intelect[57], în cea a calității este numit virtute, în cea a cantității măsură, în cea a relației utilitate, în cea a timpului oportunitate, în cea a spațiului situare și așa mai departe), încât e limpede că binele nu este ceva comun, general și unic; altfel el nu ar fi fost inclus în toate categoriile, ci într-una singură.

Mai mult[58], dat fiind că privitor la ceea ce este inclus într-o singură idee există și o singură știință, la fel și în legătură cu toate felurile de bine ar trebui să existe o știință unică; dar există mai multe chiar și în legătură cu o singură categorie, așa cum știința oportunității este în război strategia, în maladie medicina, în alimentația rațională tot medicina, în exercițiile fizice gimnastica.

Ne-am mai putea întreba[59] ce anume vor să spună autorii acestei doctrine prin „fiecare lucru în sine“, din moment ce, atât pentru „omul în sine“ cât și pentru „om“ există unul și același concept, cel de „om“; pentru că, în ce privește omul ca om, conceptele nu diferă deloc. În acest caz, nu poate fi altfel nici în ce privește binele ca bine: într-adevăr, binele nu este deloc în mai mare măsură bine pentru că este etern, la fel cum ceea ce este alb nu este mai alb dacă durează timp îndelungat decât dacă durează o singură zi.[60] Mai convingător par să vorbească despre aceste lucruri pythagoreii, care situează Unul în coloana binelui.[61] Pe ei se pare că i-a urmat și Speusippos[62]; dar despre acestea vom vorbi în altă parte.[63]

În legătură cu cele spuse mai sus[64] s-ar putea ivi însă o obiecție, și anume s-ar putea atrage atenția că argumentele în cauză nu sunt aplicabile oricărui fel de bine, ci unei singure categorii, a celor pe care le urmărim și le iubim pentru sine, pe când cele ce au facultatea de a le genera pe primele, sau de a le conserva într-un fel, sau de a le apăra de ceea ce le este contrariu, sunt numite bunuri doar grație acestor atribute și într-un sens diferit. Este clar deci că pot fi desemnate două feluri de bine, și anume cele care sunt astfel în sine și cele care există în vederea celor dintâi.

Stabilind distincția dintre bunurile în sine și cele care sunt doar utile acestora, să cercetăm dacă ele pot fi desemnate de o singură idee. Așadar, care dintre felurile de bine ar putea fi considerat ca bine în sine? Cele pe care le urmărim și numai pentru sine, cum sunt gândirea, vederea, unele plăceri sau onorurile? Căci, chiar dacă pe acestea le urmărim și pentru altceva, le-am putea totuși considera ca făcând parte dintre bunurile în sine. Ori poate că binele nu este nimic altceva decât Ideea de bine, astfel încât să nu semnifice decât o formă goală? Dacă însă acestea se numără printre bunurile în sine, conceptul de bine va trebui să apară același în toate, așa cum conceptul de alb este același și în zăpadă și în albul de ceruza.[65] Dar conceptele de onoare, de gândire, de plăcere, în calitate de bunuri, sunt diferite și se deosebesc între ele.[66] Binele nu poate fi deci conceput ca un lucru comun, enunțabil printr-o singură idee.

Dar atunci cum să-l definim? Căci toate câte sunt considerate bunuri nu par să fie din întâmplare omonime.[67] Să fie astel pentru că toate își au originea într-un singur bine sau pentru că toate converg spre același bine? Sau poate că se numesc așa mai degrabă în virtutea analogiei? Căci ceea ce este vederea pentru trup mintea este pentru suflet și așa mai departe.

Dar poate că toate acestea ar trebui lăsate la o parte acum, dat fiind că tratarea lor detaliată își are locul mai degrabă în altă parte a filosofiei[68], ca și considerațiile privitoare la teoria Ideilor. Pentru că, fie că afirmăm despre bine că este ceva unic și comun, fie că este separat și există în sine, este la fel de evident că, pentru om, un astfel de bine nu ar fi nici posibil de realizat, nici posibil de obținut; or, în momentul de față, tocmai binele realizabil în practică este cel pe care-l căutăm. Dar ne putem da foarte bine seama că, pentru a atinge bunurile realizabile, este preferabil să dobândim mai întâi cunoașterea binelui absolut; având un astfel de model, vom cunoaște mai temeinic 1097 a cele ce pentru noi reprezintă bunuri și, cunoscându-le, le vom putea obține mai ușor.

Raționamentul acesta este cât se poate de convingător, dar, după cât se pare, în dezacord cu diversele arte. Căci toate, deși tind spre un bine anume și caută ceea ce le lipsește pentru a-l atinge[69], neglijează totuși cunoașterea lui. Și totuși, nu e de conceput ca un sprijin atât de important să fie ignorat de toți profesioniștii și nici măcar să nu fie căutat de ei. Pe de altă parte, însă, ar fi dificil de spus la ce i-ar folosi unui țesător sau tâmplar să cunoască binele în sine sau în ce fel, contemplând ideea de bine, cineva ar putea deveni un medic sau un strateg mai bun.[70] Evident, medicul nu cercetează sănătatea în sine, ci pe cea a omului, sau, mai bine zis, pe cea a fiecărui om în parte, căci el tratează cazuri individuale. Dar despre toate acestea am vorbit suficient.

VII

Să revenim acum la binele pe care îl căutăm și la natura lui.[71] Se pare că el diferă de la o activitate la alta, ca și de la o artă la alta, pentru că unul este binele vizat de medicină, altul cel vizat de strategie și așa mai departe. Care este atunci binele specific fiecăreia, adică cel în vederea căruia se face tot restul? În medicină este desigur sănătatea, în arta strategiei victoria, în arhitectură casa, în altele altul. Dar totdeauna, în orice acțiune sau în orice decizie, binele reprezintă scopul, pentru că în vederea lui se fac toate celelalte; astfel încât, dacă pentru toate acțiunile există un singur scop, acesta este binele realizabil, iar dacă scopurile sunt mai multe, binele realizabil în ele va consta.

Iată deci că raționamentul nostru, urmărind o altă cale, a revenit la punctul de pornire.[72] Trebuie să încercăm acum să clarificăm și mai mult lucrurile. Așadar, deoarce există, evident, mai multe scopuri, iar dintre ele unele ne interesează de dragul altora, ca bogăția, flautele sau instrumentele în general, este evident, de asemenea, că nu toate sunt scopuri perfecte.[73] Dar binele suprem este, desigur. Astfel încât, dacă există un singur scop perfect, acesta trebuie să fie cel căutat de noi; iar dacă există mai multe, atunci el este cel mai desăvârșit dintre toate. Or, noi considerăm că ceea ce este de dorit pentru sine reprezintă un scop mai desăvârșit decât ceea ce este dorit pentru altceva și ceea ce niciodată nu este dorit pentru altceva este mai desăvârșit decât ceea ce este dorit și pentru sine și pentru altceva. Rezultă deci că desăvârșit în mod absolut este scopul urmărit întotdeauna pentru sine și niciodată pentru altceva.
1097 b Un asemenea scop pare să fie fericirea: pe ea o dorim totdeauna pentru sine și niciodată pentru altceva, pe când onoarea, plăcerea, inteligența și orice virtute le dorim atât pentru sine (căci, chiar dacă n-ar duce la nimic, noi tot am simți un impuls spre toate acestea), cât și de dragul fericirii, pe care credem că, prin intermediul lor, am putea-o atinge. Dar fericirea nimeni nu o caută de dragul acestor lucruri, nici de dragul altora, oricare ar fi ele. La aceeași concluzie ajungem și dacă pornim de la caracterul ei autarhic[74]; pentru că, după cât se pare, binele perfect își ajunge sieși. Îl numim autarhic aplicându-l nu numai la individul izolat, ci și la părinți, copii, soție, în sfârșit, la prieteni și concetățeni, deoarece omul este prin natura sa o ființă socială.[75] Dar aici trebuie să stabilim o limită; altfel, întinzându-ne până la strămoși și urmași, și până la prietenii prietenilor, am continua așa la infinit. Acest aspect rămâne de examinat cu altă ocazie.[76]

Acum, însă, vom examina autarhicul în principiu, ca fiind ceea ce, numai prin sine, dă vieții împlinire și o face demnă de dorit. Un astfel de lucru credem că este fericirea, și încă cel mai de dorit dintre toate, fără să aibă nevoie să i se adauge ceva. Căci, dacă nu ar fi așa, e limpede că ea ar trebui să devină

și mai de dorit prin adăugarea unui alt bine, fie cât de mic; pentru că adausul ar naște un surplus de bine, iar binele mai mare este totdeauna cel mai de dorit.[77] Fericirea apare deci ca un bine perfect și autarhic, pentru că ea este scopul tuturor actelor noastre.

Dar, căzând de acord asupra faptului că fericirea este binele suprem, ar 6
trebui poate să lămurim și mai bine ce anume este ea. Acest lucru va fi ușor de realizat, dacă vom stabili care este actul[78] specific omului. Căci, așa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca și pentru orice artizan și, în general, pentru oricine are o activitate sau o îndeletnicire anume, se pare că binele și perfecțiunea rezidă în lucrările lor, tot astfel trebuie să fie și pentru om, dacă există un act anume care-i este specific. Într-adevăr, dacă tâmplarul sau cizmarul au o activitate proprie, ar putea oare omul <ca om> să nu aibă nici una, ci să se fi născut inactiv? Sau, dimpotrivă, așa cum ochiul, mâna, piciorul și orice parte a corpului manifestă o activitate a ei, trebuie să admitem una și pentru om, în afara celor menționate? Și care ar putea fi aceasta? A trăi este, evident, ceva comun chiar și plantelor; dar noi suntem în căutarea specificului uman. Trebuie deci să lăsăm la o parte latura existenței bazată pe hrană și creștere. Ar urma cea bazată pe senzații, dar e clar că aceasta este comună și calului, și boului, și oricărui animal. Rămâne deci o existență activă, proprie părții înzestrate cu rațiune.[79] Dar aceasta, la rândul ei, comportă o parte care posedă rațiunea și gândește, alta care doar se supune rațiunii.[80] Dată fiind această dublă structură, trebuie luată în considerație partea activă, ea fiind socotită pe drept cuvânt superioară.[81]

Dacă actul specific omului este activitatea sufletului conformă cu rațiunea, sau cel puțin nu lipsită de rațiune, și dacă, generic vorbind, actul propriu unui individ oarecare este identic cu cel al unui om desăvârșit[82], așa cum vorbim despre cithared și despre citharedul desăvârșit, și la fel în legătură cu orice, dat fiind că actului în sine i se adaugă superioritatea conferită de măiestria cu care este îndeplinit (căci numim interpretare la cithară actul citharedului în general, dar interpretare desăvârșită actul citharedului desăvârșit), dacă deci așa stau lucrurile, vom spune că actul specific omului este un anumit mod de viață, constând în activitatea sufletului și în actele ce se conformează rațiunii, și că propriu omului desăvârșit este să facă toate acestea bine și frumos, executând în mod perfect fiecare act, după virtutea care-i este proprie.[83] Astfel fiind, și binele specific uman va fi activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună și mai desăvârșită. Și aceasta de-a lungul unei întregi vieți desăvârșite[84]; pentru că, așa cum cu o rândunică nu se face primăvară, la fel o singură zi sau un scurt răstimp nu fac pe nimeni absolut fericit.

7 Să considerăm cele de mai sus doar o expunere în linii mari a binelui, fiind preferabil poate ca mai întâi să conturăm o schiță, căreia mai târziu să-i aducem completări. S-ar părea, de altfel, că ceea ce a fost bine reprezentat în aspectele sale generale poate fi dus mai departe și perfecționat de oricine[85], la aceasta ajutând și timpul, care înlesnește descoperirile; așa s-a născut și progresul în arte, oricine putând adăuga ceea ce lipsea la un moment dat.

Dar să ne amintim și de cele declarate la început[86], și anume că nu trebuie căutată aceeași precizie în toate lucrurile, ci în fiecare potrivit cu natura subiectului și cu caracterul cercetării. Astfel, tâmplarul și geometrul examinează în mod diferit unghiul drept: primul, în măsura în care îi este util pentru lucru, celălalt căutând să-i afle natura sau calitatea; pentru că geometrul cercetează adevărul.[87] În același mod trebuie procedat și în alte domenii, pentru ca elementele accesorii să nu sufoce lucrarea.

1098 b De asemenea, nu în toate cazurile trebuie să reclamăm cauza, ci în unele este suficient să înfățișăm cum trebuie faptul ca atare[88]; de pildă, în cazul principiilor[89], pentru că faptul ca atare este început și totodată principiu. Cât despre principii, la unele se ajunge prin inducție[90], la altele prin percepție[91], la altele prin deprinderi[92] și așa mai departe, la fiecare prin altă modalitate. Trebuie deci să le urmărim pe fiecare după natura sa și să avem grijă să le delimităm corect, acest lucru fiind de o mare importanță în privința consecințelor; se știe doar că principiul valorează mai mult decât jumătatea întregului[93] și multe dintre cele cercetate se clarifică datorită cunoașterii lui.[94]

VIII

8 Dar în examinarea principiului [fericirii] trebuie să luăm în considerație nu numai concluziile trase și premisele de la care a pornit argumentația noastră, ci și opiniile generale legate de el. Căci faptele[95] în realitatea lor concordă cu adevărul, pe când cu falsul intră repede în dezacord.

Așadar, împărțind bunurile în trei categorii[96], și anume cele exterioare, cele ale sufletului și cele ale corpului, pe cele ale sufletului le considerăm bunurile cele mai importante, și asta în sensul cel mai înalt, iar printre bunurile sufletului situăm actele și activitățile spirituale. Afirmând aceasta, ne punem de acord cu opinia tradițională, admisă de toți filosofii; la fel și în ce privește faptul că unele acte și activități le considerăm scopuri, ceea ce se întâmplă în cazul bunurilor sufletești și nu în cel al bunurilor exterioare. Cu raționamentul

nostru concordă și opinia că fericit este cel ce trăiește bine și se bucură de succes, pentru că viața fericită și succesul pot fi privite ca lucruri aproape identice.[97]

După cum se vede, toate câte s-au cercetat în legătură cu fericirea contribuie la încercarea noastră de a o defini. Astfel, pentru unii se pare că fericirea constă în virtute[98], pentru alții în prevedere, pentru alții într-un fel de înțelepciune. Sunt unii pentru care ea constă în toate acestea sau într-o parte dintre ele însoțite de plăcere, sau cel puțin nu lipsite de plăcere.[99] Alții, în sfârșit, adaugă la ele și bunăstarea exterioară.[100] Unele dintre aceste opinii sunt susținute, din vechime, de mulți oameni; altele de puțini, dar iluștri. Și e greu de presupus că și unii și alții s-ar fi putut înșela cu totul; dimpotrivă, cel puțin într-o privință, dacă nu în mai multe, au gândit corect.

Expunerea noastră concordă deci și cu afirmația că fericirea constă în virtute în general sau într-o anumită virtute; căci fericirii îi este proprie activitatea sufletului conformă cu virtutea.

Dar, firește, nu mică este deosebirea între a concepe binele suprem în posesiune sau în uz, în dispoziție habituală sau în activitate[101]. Căci e posibil ca dispoziția să existe fără a săvârși vreun bine, cum este cazul celui care doarme sau al cuiva care, în alt mod, este complet inactiv; dar în ce privește activitatea lucrurile stau altfel: ea acționează în mod necesar și acționează bine. Așa cum la Jocurile Olympice nu cei mai frumoși și mai viguroși primesc coroana de învingător, ci aceia care iau parte la întreceri (căci printre ei se află învingătorii), la fel și în viață cei ce acționează bine ajung să aibă parte de ceea ce este frumos și bun.[102] Iar viața lor este plăcută prin ea însăși; pentru că, într-adevăr, a resimți plăcerea este ceva propriu sufletului și fiecăruia îi face plăcere lucrul pentru care are predilecție, cum este calul pentru amatorul de cai, spectacolul pentru amatorul de spectacole, la fel justiția pentru iubitorul de dreptate și, în general, ceea ce este în acord cu virtutea pentru iubitorul de virtute. Pentru majoritatea oamenilor, lucrurile plăcute sunt obiect de controverse, pentru că ceea ce le place lor nu are această calitate de la natură, pe când iubitorilor de virtute le plac lucrurile plăcute prin natura lor.[103] Asemenea lucruri sunt acțiunile săvârșite în conformitate cu virtutea și de aceea ele au calitatea de a plăcea și oamenilor virtuoși, și în sine. De aceea viața acestora, departe de a avea nevoie de plăcere ca de un accesoriu, posedă plăcerea în ea însăși. Pentru că, în afară de cele spuse mai sus, nu este bun cel ce nu se bucură de faptele bune, după cum nu s-ar putea spune nici că cineva e drept dacă nu se bucură de practicarea dreptății, nici generos cel ce nu se bucură de faptele generoase și așa mai departe.

Astfel fiind, acțiunile conforme cu virtutea trebuie să fie plăcute prin sine. Mai mult, ele sunt și bune și frumoase, și asta în cel mai înalt grad, dacă

e adevărat că omul desăvârșit judecă bine în legătură cu ele; și judecă bine, așa cum am arătat.[104]

Fericirea este, așadar, lucrul cel mai bun, cel mai frumos și cel mai plăcut, iar aceste calități nu sunt separate, cum spune epigrama din Delos:

> „cel mai frumos lucru este cel mai drept, cel mai bun este sănătatea;/ dar cel mai plăcut, de la natură, este să obții ceea ce dorești cu ardoare"[105],

ci toate acestea există laolaltă în acțiunile desăvârșite. Acestea, sau una dintre ele, cea mai bună, le numim fericire.

Fericirea are totuși nevoie și de bunuri exterioare, după cum am mai spus; căci este imposibil sau, în orice caz, nu ușor să înfăptuiești lucruri de seamă fiind lipsit de resurse. Multe se înfăptuiesc, ca prin intermediul unor instrumente[106], cu ajutorul prietenilor, bogăției sau puterii politice. Pe de altă parte[107], absența unor lucruri umbrește fericirea, cum ar fi lipsa unei origini nobile, a unor copii reușiți, a frumuseții. Căci nu poate fi deplin fericit cel ce are un aspect diform, sau e de origine umilă, sau trăiește singur și lipsit de copii; și poate încă și mai puțin fericit este cel ce are copii sau prieteni foarte răi sau, având-u-i buni, i-au murit. Se pare deci, după cum spuneam, că fericirea are nevoie și de o prosperitate de acest fel. De aceea, unii o și identifică cu soarta fericită, în timp ce alții o identifică cu virtutea.

IX

În consecință, se pune întrebarea dacă fericirea poate fi obținută prin învățătură, deprindere sau prin vreun exercițiu oarecare, sau dacă ea se datorează intervenției divine sau hazardului.[108]

Dacă într-adevăr există pentru oameni daruri ale zeilor, e logic să credem că fericirea poate fi un dar divin, și aceasta cu atât mai mult cu cât, dintre bunurile omenești, ea este cel mai prețios. Dar poate că această problemă este mai adecvată unui alt gen de cercetare.[109] Oricum, este evident că, și dacă nu reprezintă un dar trimis de divinitate și se obține prin intermediul virtuții, sau prin învățătură, sau prin vreun exercițiu, fericirea face parte dintre realitățile divine cele mai înalte; căci răsplata și scopul virtuții sunt în mod evident cel mai mare bine, adică ceva divin și fericit.

S-ar putea, de asemenea, ca fericirea să fie accesibilă multor oameni; pentru că este posibil ca, datorită studiului și străduințelor atente, ea să stea

la îndemâna tuturor celor ce nu sunt inapți de virtute.[110] Că este preferabil să devii fericit în acest mod decât datorită hazardului, este de la sine înțeles. Căci, dacă ceea ce creează natura atinge desăvârșirea cea mai înaltă cu putință, același lucru se poate spune și despre ceea ce creează arta[111] sau se datorează oricărei alte cauze, mai ales cauzei supreme.[112] Dar, a lăsa în voia hazardului tot ce este mai mare și mai frumos ar fi o imensă eroare.

Obiectul cercetării noastre reiese clar și din argumentația anterioară, unde am convenit că fericirea este o anumită activitate a sufletului în conformitate cu virtutea. Cât despre celelalte bunuri[113], unele există în mod necesar, altele sunt prin natura lor instrumente auxiliare și utile. Și toate acestea concordă cu ceea ce am spus la început[114], unde am postulat că scopul artei politice este cel mai elevat, ea fiind aceea care depune maxima străduință în a face din cetățeni oameni de valoare, obișnuindu-i să practice binele.

De aceea, pe bună dreptate afirmăm că nici boul, nici calul, nici alt animal nu este fericit; pentru că nici un animal nu este capabil să participe la o activitate de acest fel. Din același motiv, nici copilul nu poate fi considerat fericit, el neputând încă, din cauza vârstei fragede, să practice asemenea lucruri; copiii considerați fericiți sunt numiți astfel în virtutea speranțelor ce se pun în ei. Căci pentru fericire este nevoie, așa cum am mai spus[115], de o virtute perfectă și de o viață la fel. Aceasta pentru că multe schimbări și felurite întâmplări intervin de-a lungul vieții și nu este exclus ca omul cel mai prosper să cadă la bătrânețe în cele mai mari nenorociri, așa cum se istorisește în epopei despre soarta lui Priamos; iar pe cel ce a avut parte de o asemenea soartă și a sfârșit într-un mod atât de lamentabil nimeni nu l-ar putea socoti fericit.

X

Oare trebuie, într-adevăr, să nu considerăm pe nimeni fericit atâta timp cât trăiește, ci, după sfatul lui Solon[116], să-i așpteptăm sfârșitul? Și dacă astfel trebuie să privim lucrurile, atunci abia după moarte este cineva fericit? Dar un asemenea lucru nu ar fi lipsit de orice sens, mai ales în ochii noștri, care considerăm că fericirea stă într-o activitate anume[117]?

Dacă însă afirmăm nu că cel mort este fericit, și nici Solon nu gândește astfel, ci că doar atunci ar putea fi considerat cu adevărat fericit un om când se află deja în afara nenorocirilor și încercărilor vieții, este desigur și aceasta o chestiune discutabilă; căci se pare că pentru cel ce a murit există și bune

și rele, ca și pentru un om viu, numai că nu le poate percepe, ca onorurile și disprețul sau prosperitatea și neșansa copiilor și a urmașilor, în general.

Dar și aici se ivește o dificultate; întrucât, în viața urmașilor celui ce a trăit în chip fericit până la bătrânețe și a sfârșit tot așa, pot surveni multe schimbări, astfel încât unii dintre ei sunt buni și au parte de o existență corespunzătoare meritelor lor, alții dimpotrivă, și e clar că aceștia se pot deosebi în toate privințele de părinții lor. Ar fi, desigur, straniu ca defunctul să suporte și el aceste schimbări odată cu ei, fiind când fericit, când nefericit, dar straniu ar fi și ca nimic din ceea ce se întâmplă copiilor să nu-i afecteze pe părinți nici măcar pentru câtva timp.

Să revenim însă la prima problemă pusă în discuție, căci pornind de la ea vom putea înțelege mai ușor și ceea ce examinăm acum. Dacă deci trebuie să așteptăm sfârșitul vieții și abia atunci să privim pe fiecare nu ca pe unul care este, ci ca pe unul care a fost fericit[118], cum să nu fie ciudat ca, atunci când un om este fericit, să nu recunoaștem în el prezența fericirii, pentru că
1100 b refuzăm să-i socotim fericiți pe cei vii, și asta din cauza schimbărilor survenite în existența lor și din cauză că vedem în fericire o anume stabilitate[119] de neclintit, pe când evenimentele vieții umane se răsucesc necontenit în toate sensurile, chiar și la oamenii fericiți?

Evident că, dacă am urmări destinele personale, am remarca adesea că același om este când fericit, când nefericit, făcându-l pe cel fericit să apară „schimbător ca un cameleon și șubred alcătuit".[120] Dar nu este oare cu totul lipsit de sens să urmărim evenimentele vieții? Căci nu în ele constau fericirea sau nefericirea, ci viața umană, după cum am mai spus[121], are nevoie de lucrurile exterioare doar ca de un auxiliar; dar suverane pentru atingerea fericirii sunt activitățile ce se acordă cu virtutea, pe când contrariul lor duce la nefericire.

Argumentarea noastră este confirmată și de chestiunea ce ne preocupă acum, pentru că nici unul dintre actele umane nu prezintă o stabilitate mai mare decât activitățile sufletului conforme cu virtutea; ele par să fie mai stabile chiar și decât științele. Iar dintre ele însele, cele mai demne de prețuire sunt și cele mai stabile, pentru că în ele își petrec cu predilecție viața oamenii fericiți și în modul cel mai constant; acesta este, se pare, și motivul pentru care uitarea nu le poate atinge.[122]

Vom găsi deci ceea ce căutăm la omul fericit și el va rămâne astfel de-a lungul întregii vieți. Căci totdeauna, și mai presus de orice, va acționa și va gândi în conformitate cu virtutea și va suporta în modul cel mai demn vicisitudinile soartei, absolut stăpân pe sine în orice împrejurare, acela care este „cu adevărat desăvârșit" și de o „fermitate fără cusur".[123]

Dar, cum soarta trimite multe întâmplări, unele importante, altele neînsemnate, e limpede că cele de mică importanță, fie favorabile, fie contrarii, nu reprezintă pentru viață o pondere decisivă; pe când cele mari și importante, dacă sunt favorabile, pot spori fericirea vieții (căci prin natura lor sunt menite s-o înfrumusețeze, iar utilizarea lor devine astfel frumoasă și prețioasă)[124], dar dacă, dimpotrivă, sunt nefavorabile, slăbesc și degradează fericirea, aducând cu sine suferințe, punând și piedici în multe activități. Și totuși, chiar și în asemenea situații strălucește frumusețea morală, când cineva suportă cu seninătate multe și mari nenorociri, și nu din insensibilitate, ci din noblețe, din grandoare sufletească.[125]

Dar dacă activitățile sufletului sunt suverane ale vieții, așa cum spuneam, nici un om fericit n-ar putea deveni vrednic de plâns, pentru că niciodată nu va comite acte odioase și josnice. Ca un om cu adevărat bun și înțelept, credem 1101 a
că el va suporta toate vicisitudinile soartei cu demnitate și în toate împrejurările va acționa cât se poate de bine, așa cum un bun strateg se servește de armata pe care o are la dispoziție în modul cel mai util pentru luptă, la fel cum un bun cizmar face din pielea disponibilă cea mai frumoasă încălțăminte, și cum procedează și toți ceilalți meșteșugari. Astfel stând lucrurile, niciodată omul fericit nu ar putea deveni nefericit; dar, desigur, nici fericit nu s-ar putea spune că e dacă ar trebui să îndure nenorocirile lui Priamos. Și el nu va fi inconstant, nici ușor de clintit, pentru că nu va putea fi cu ușurință smuls din starea de fericire; sau, dacă va fi, în nici un caz de neplăceri oarecare, ci de mari și numeroase nenorociri, în urma cărora nu ar putea redeveni fericit în scurtă vreme, ci doar la capătul unei lungi perioade, în timpul căreia va fi putut redeveni apt de lucruri mari și frumoase.

Atunci, ce ne împiedică să-l numim fericit pe cel ce acționează în conformitate cu virtutea perfectă și, pe lângă aceasta, este înzestrat cu suficiente bunuri exterioare, și nu numai pentru un timp, ci de-a lungul unei întregi vieți împlinite[126]? Sau poate trebuie să adăugăm că „va trăi și va muri fericit“, din moment ce, deși viitorul ne este necunoscut, considerăm fericirea un scop, și încă unul desăvârșit, absolut în toate împrejurările? Astfel fiind, vom spune că, dintre cei vii, fericiți sunt cei ce au și vor avea parte de cele menționate înainte, dar asta în măsura în care oamenii pot fi fericiți.[127] Să încheiem însă aici considerațiile privitoare la acest aspect.

XI

A nu ține deloc seama[128] de soarta tuturor urmașilor și prietenilor este, desigur, o atitudine indiferentă față de prietenie și contrară opiniei generale. Dar, evenimentele ce survin în viață fiind numeroase și deosebindu-se între ele în fel și chip, unele atingându-ne mai mult, altele mai puțin, a le defini pe fiecare în parte ar dura, probabil, la nesfârșit. Cred, de altfel, că ceea ce am spus până acum, în linii generale și succint, poate fi considerat suficient.

Dar dacă, la fel cum dintre nenorocirile proprii unele apasă mai greu asupra vieții, altele sunt mai ușor de suportat, tot astfel se întâmplă și la prieteni; între faptul că fiecare dintre aceste suferințe îi afectează pe cei vii sau îi afectează pe cei morți există o deosebire mult mai mare decât dacă crimele și nenorocirile din tragedii au avut loc înainte[129] sau se petrec în prezența noastră. Deosebire de care trebuie să ținem seama cu atât mai mult, cu cât în privința celor morți nu suntem siguri dacă participă la vreun bine sau la vreun rău.[130] Se pare, pornind de la cele de mai sus, că, și dacă într-adevăr binele ar ajunge până la ei, ca și contrariul lui, ar fi ceva slab și neînsemnat, fie în sine, fie în raport cu ei; iar dacă nu, cel puțin este de așa natură, încât nu-i poate face fericiți pe cei ce nu sunt, nici nu-i poate priva de fericire pe cei ce o posedă. Se pare deci că fericirea, ca și nefericirea prietenilor, i-ar putea afecta întrucâtva pe cei morți, dar aceasta într-o măsură atât de mică, încât nu e cu putință nici să-i facă nefericiți pe cei fericiți, nici altceva asemănător.

XII

După precizările de mai sus, să vedem dacă fericirea se numără printre lucrurile demne de laudă sau mai degrabă printre cele demne de onoare; pentru că, evident, dintre simplele potențe nu face parte.[131]

După cât se pare, tot ce e demn de laudă este lăudat pentru că posedă o anume calitate și o posedă în relație cu ceva. Astfel, lăudăm omul drept și pe cel curajos și, în general, omul de valoare și virtutea, datorită actelor și înfăptuirilor lor; iar pe omul viguros și pe cel agil, și pe alții ca ei, îi lăudăm pentru că posedă o anume calitate înnăscută și o anume propensiune spre ceva bun și desăvârșit. Aceasta reiese clar și din elogiile adresate zeilor; ele sunt, evident, ridicole, fiind, de fapt, raportate la noi înșine[132], și asta se întâmplă pentru că, așa cum am spus, elogiile iau naștere prin raportare la ceva anume.

Dacă însă lauda se aplică la ceea ce este relativ, e clar că pentru ceea ce este desăvârșit nu există laudă, ci, după cum se vede, ceva mai înalt și mai bun; căci zeilor le atribuim fericirea absolută și, de asemenea, îi considerăm fericiți pe oamenii care se apropie cel mai mult de divinitate.[133] La fel și în ce privește binele: nimeni nu laudă fericirea, așa cum laudă dreptatea, ci o preamărește ca pe ceva mai divin și mai înalt.

Se pare că și Eudoxos, în dezbaterea pentru atribuirea premiilor[134], a pledat pe drept în favoarea plăcerii; căci, după părerea sa, plăcerea nu este lăudată, deși face parte dintre bunuri, pentru că se află mai presus de lucrurile lăudabile. Dar o astfel de calitate o au divinitatea și binele; pentru că toate celelalte se raportează la ele.

În realitate, lauda se cuvine virtuții, pentru că grație ei suntem capabili să înfăptuim lucruri frumoase, iar encomiile[135] se cuvin actelor, deopotrivă celor corporale și celor sufletești.

Dar poate că o expunere detaliată a acestor lucruri este mai degrabă de domeniul celor ce se ocupă de compunerea encomiilor; pentru noi, însă, reiese clar, din cele spuse, că fericirea se numără printre bunurile demne de onoare 1102 a
și desăvârșite. Și se pare că este astfel privită și pentru că fericirea este un principiu[136]; căci în vederea principiului îndeplinim cu toții toate celelalte lucruri, iar principiul și cauza binelui le considerăm demne de a fi onorate și divine.

XIII

Pentru că fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea perfectă, să ne ocupăm de virtute; vom putea astfel înțelege mai bine și cele privitoare la fericire.[137]

De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt și adevăratul om politic, pentru că el urmărește să facă din cetățeni oameni capabili și obedienți față de legi; un exemplu de acest fel îl avem în legislatorii cretanilor și lacedemonienilor[138] și poate că au mai existat și alții ca ei. Iar dacă acest studiu în sine aparține artei politice, este evident că cercetarea de față va concorda cu intențiile noastre inițiale.[139]

Evident, virtutea pe care trebuie s-o examinăm este cea specific umană, așa cum și binele pe care-l căutăm este cel specific uman și fericirea de asemenea. Numim însă virtute umană nu pe cea a corpului, ci pe cea a sufletului;

iar fericirea o privim ca activitate a sufletului. Așa stând lucrurile, este de la sine înțeles că omul politic trebuie să aibă cunoștințe privitoare la suflet, la fel cum cel ce tratează ochii trebuie să cunoască întreg corpul[140]; și asta cu atât mai mult cu cât politica este mai demnă de prețuire și mai valoroasă decât medicina.

Așadar, după cum medicii cei mai înzestrați depun multe străduințe pentru cunoașterea generală a corpului, și omul politic trebuie să acorde atenție celor privitoare la suflet, dar să facă aceasta în scopul precizat mai sus și în măsura în care îi este necesar pentru ceea ce urmărește; căci, a examina prea amănunțit toate acestea, ar fi poate un lucru mult mai dificil decât ceea ce și-a propus.

Despre suflet am expus și în scrierile exoterice[141] suficiente date, pe care le putem utiliza aici; de pildă, faptul că sufletul presupune o parte irațională și alta rațională. Dacă aceste două părți sunt distincte una față de alta, ca părțile corpului și ca orice lucru divizibil, sau dacă sunt două doar conceptual, dar inseparabile prin natură, ca partea convexă și cea concavă a unei circumferințe, nu ne interesează în momentul de față.[142]

La rândul ei, partea irațională a sufletului pare să comporte o facultate comună tuturor orgnismelor vii, chiar și plantelor; mă refer la principiul nutriției și al creșterii.[143] O asemenea facultate a sufletului poate fi într-adevăr
1102 b presupusă la tot ce se nutrește, de la ființele aflate în stare embrionară până la cele ce au atins stadiul final al dezvoltării, și este mai logic să admitem că ea este aceeași la toate decât că la fiecare ar exista o alta.

Virtutea acestei facultăți se arată deci a fi comună tuturor ființelor și nu specific umană; căci această parte <a sufletului>, adică această facultate, pare să fie activă mai ales în somn[144]; dar în somn omul bun și cel rău pot fi recunoscuți extrem de greu. De aici și afirmația că „timp de jumătate de viață, nimic nu-i deosebește pe cei fericiți de cei nefericiți“.[145] Și asta pe bună dreptate, pentru că somnul înseamnă inerție a sufletului, dacă ne gândim la calitatea după care îl considerăm bun sau rău, în afară de eventualitatea ca unele impresiuni[146] din starea de veghe să poată ajunge într-o măsură infimă până la el și în acest caz visele oamenilor virtuoși sunt mai bune decât ale celorlalți, oricare ar fi ei.[147] Dar destul despre acestea; facultatea vegetativă trebuie lăsată la o parte, deoarece, prin natura sa, ea nu participă la virtutea specific umană.

Se pare însă că există și o altă facultate naturală[148] a sufletului irațional, care participă totuși într-un fel la rațiune. Căci, și la omul temperat, și la cel nestăpânit[149], lăudăm facultatea de a raționa și partea sufletului dotată cu rațiune, ea fiind aceea care conduce cu justețe spre ceea ce este mai bine. Dar se mai manifestă în ei și un fel de instinct, contrariu rațiunii, cu care se află în conflict și căreia îi opune rezistență. Pentru că, așa cum părțile paralizate ale corpului, când vrei să le miști spre dreapta, se întorc, dimpotrivă, spre

stânga, tot astfel se întâmplă și cu sufletul: impulsurile[150] oamenilor nestăpâniți îi mână spre contrariul a ceea ce este rațional. E adevărat că la corpuri observăm ceea ce deviază, pe când la suflet nu; asta nu înseamnă însă că nu trebuie să presupunem și în suflet existența a ceva în afara rațiunii, care îi este contrariu și îi opune rezistență.

În ce fel această parte diferă de rațiune, nu ne interesează aici. Dar și ea pare, așa cum spuneam, să participe la rațiune. Cel puțin la omul stăpânit, ea se supune rațiunii; și se pare că este încă și mai supusă rațiunii la cel cumpătat și la cel curajos, căci la ei totul este în armonie cu rațiunea.[151]

Așadar, se pare că partea irațională a sufletului este, la rândul ei, dublă: căci facultatea vegetativă nu are nimic comun cu rațiunea, pe când facultatea apetitivă și dorința în general[152] participă într-un fel la rațiune, în măsura în care ea este docilă și i se supune acesteia. Lucrurile se petrec întocmai ca atunci când ascultăm de sfaturile unui părinte sau ale prietenilor și nu ca în studiul matematicii. (Că partea irațională a sufletului se supune într-un fel rațiunii o dovedește și practica admonestărilor, ca și a tuturor reproșurilor și încurajărilor).

Dar dacă trebuie să admitem că și această parte participă la rațiune, 1103 a
atunci și partea rațională va fi dublă, la rândul ei, o parte din ea fiind rațională în sine și în mod suveran, cealaltă ascultătoare ca față de un tată.[153]

După această distincție se împarte și virtutea: unele virtuți le numim dianoetice, iar pe celelalte etice[154], dianoetice fiind înțelepciunea speculativă, inteligența, înțelepciunea practică, iar etice generozitatea sau moderația. Căci, referindu-ne la caracter, nu spunem că cineva este înțelept sau inteligent, ci blând sau cumpătat. Îl lăudăm totuși și pe omul înțelept pentru dispozițiile sale habituale; or, dispozițiile habituale lăudabile le numim virtuți.

CARTEA A II-a

I

Virtutea fiind de două feluri, dianoetică și etică, cea dianoetică se naște și se dezvoltă mai ales prin intermediul învățăturii (de aceea necesită experiență și timp), pe când cea etică se dobândește prin formarea deprinderilor, de unde și-a primit și numele, printr-o ușoară deviație a cuvântului *ethos*.[1]

Se vede clar, de aici, că nici una dintre virtuțile etice nu este inoculată în noi de natură; căci nimic din ceea ce există în mod natural nu poate fi schimbat prin deprindere; de exemplu, piatra, căreia natura i-a dat o mișcare descendentă, nu ar putea fi deprinsă cu mișcarea inversă, nici dacă cineva ar încerca să-i imprime această deprindere, aruncând-o de mii de ori în sus; nici focul nu ar putea fi deprins cu o mișcare descendentă, nici nimic altceva din ceea ce există în mod natural nu ar putea fi deprins cu ceva contrariu naturii sale.[2]

Așadar, virtuțile nu apar în noi nici în mod natural, nici contra naturii, ci ne-am născut cu aptitudinea de a le primi, pentru a le perfecționa prin deprindere. Mai mult încă, din înzestrarea noastră naturală, aducem cu noi mai întâi facultățile, pe care ulterior le punem în act (lucru evident în ceea ce privește simțurile, căci nu pentru că am văzut de mai multe ori sau am auzit de mai multe ori am căpătat simțurile respective, ci, dimpotrivă, le folosim pentru că le avem și nu le avem pentru că le-am folosit). Dar virtuțile le dobândim după ce mai întâi am depus o activitate[3], așa cum se întâmplă și în cazul artelor. Căci lucrurile pe care trebuie să le facem învățând sunt cele pe care le învățăm făcându-le: de exemplu, construind case devii arhitect și
1103 b cântând la cithară devii cithared. La fel, practicând dreptatea devii drept; practicând cumpătarea, cumpătat; practicând curajul, curajos.

Acest lucru îl dovedește și ceea ce se petrece în cetăți, căci legislatorii îi fac pe cetățeni să devină buni, obișnuindu-i cu binele. Aceasta este într-adevăr intenția oricărui legislator, iar cei ce nu o pun cum trebuie în aplicare nu își pot atinge scopul; prin aceasta se și deosebește o legislație de alta, una bună de una rea.[4]

Să adăugăm la acestea faptul că din și prin aceleași cauze[5] se naște și piere orice virtute, ca și orice artă. Astfel, din practicarea cântatului la citharăies și citharezii buni și cei slabi. La fel și în cazul arhitecților și al tuturor celorlalți specialiști; căci construind bine devii un bun arhitect, iar construind prost, unul prost. Dacă nu ar fi așa, nu ar mai fi nevoie de nici un învățământ, ci toți am fi, încă de la naștere, buni sau răi în domeniul respectiv.

Același lucru se poate spune și în privința virtuților: prin maniera de a acționa în realțiile cu ceilalți oameni, devenim unii drepți, alții nedrepți, iar prin felul de a reacționa în pericole, obișnuindu-ne să ne temem sau să cutezăm, devenim unii curajoși, alții lași. La fel și în ce privește dorințele și impulsurile de mânie: unii devin cumpătați și blânzi, alți neînfrânați și irascibili, după modul în care se comportă în astfel de situații, unii într-un fel, alții în alt fel.

Într-un cuvânt, din acte asemănătoare se nasc dispoziții habituale de aceeași natură.[6] De aceea, trebuie să fim atenți la calitatea actelor pe care le îndeplinim, căci după diferențele dintre ele se modelează diferit și deprinderile. Și nu e de mică importanță felul în care ne obișnuim din fragedă copilărie, ci de una foarte mare, ba chiar totală.[7]

II

Lucrarea de față neavând, ca altele, un scop teoretic (pentru că nu **2**
urmărim să examinăm natura virtuții, ci să devenim virtuoși, altfel ea nu ne-ar fi de nici un folos)[8], este necesar să cercetăm domeniul acțiunilor și modul în care acestea trebuie îndeplinite; căci ele sunt, după cum am spus, de o importanță capitală pentru calitatea dispozițiilor habituale pe care ni le formăm.

Să luăm ca principiu faptul îndeobște admis că trebuie să acționăm în conformitate cu regula dreaptă; apoi vom arăta în ce constă ea și în ce relație se află cu celelalte virtuți[9].

Dar să convenim dinainte că orice demonstrație în legătură cu acțiunea 1104 a
trebuie să fie expusă în linii generale, fără a intra în detalii, după cum atrăgeam atenția și la început[10], pentru că orice expunere trebuie să corespundă

cerințelor subiectului tratat; iar ceea ce privește acțiunile și ceea ce le face posibile este la fel de inconstant[11] ca și ceea ce privește sănătatea.

Aceasta fiind situația în cazul raționamentelor generale, cu atât mai mult cele privitoare la cazurile particulare nu trebuie să caute o prea mare precizie; căci acestea nu cad sub incidența nici unei arte și nici unei reguli[12], ci totdeauna cel ce acționează trebuie să țină seama de momentul și împrejurările oportune[13], așa cum se procedează în medicină și în navigație.

Și totuși, deși expunerea noastră are un astfel de caracter, să încercăm să înlăturăm dificultățile. Mai întâi, trebuie să observăm că asemenea lucruri[14] sunt, prin natura lor, degradate fie de insuficiență, fie de exces. Și, ca să ne servim de ceea ce este vizibil pentru a înțelege ceea ce ne este ascuns, constatăm asta în legătură cu forța fizică și sănătatea: exercițiile fizice excesive, ca și cele insuficiente, distrug vigoarea, la fel cum abuzul sau insuficiența de băutură și hrană periclitează sănătatea, pe când, bine proporționate, creează, dezvoltă și conservă.

Tot astfel se întâmplă și în ce privește cumpătarea, curajul și celelalte virtuți. Cel ce fuge de toate și se teme și nu îndrăznește nimic devine laș; cel ce nu se teme de nimic, ci înfruntă totul, devine îndrăzneț, la fel cum și cel ce profită de orice plăcere, neabținându-se de la nici una, devine neînfrânat, iar cel ce le evită pe toate, ca un sălbatic, devine insensibil. Așadar, cumpătarea și curajul sunt distruse atât de exces, cât și de insuficiență, pe când moderația le salvează.

Dar nu numai nașterea, dezvoltarea și distrugerea provin din aceste cauze și depind de ele, ci și actele.[15] Și în legătură cu lucrurile cele mai concrete este așa, de pildă în ce privește forța fizică: ea rezultă dintr-un consum mare de hrană și din depunerea multor eforturi, iar aceste lucruri cel mai bine le poate face omul viguros. La fel și în ce privește virtuțile: datorită faptului că ne abținem de la plăceri devenim cumpătați și, devenind astfel, ne putem abține cel mai bine de la ele; același lucru se poate spune despre curaj: deprinzându-ne
1104 b să disprețuim și să înfruntăm ceea ce generează teama, devenim curajoși, și, devenind astfel, vom fi capabili în cel mai înalt grad să înfruntăm pericolele.

III

Ca un semn distinctiv al deprinderilor trebuie luate în considerație plăcerea și durerea ce însoțesc actele. Astfel, cel ce se abține de la plăcerile senzoriale și găsește în asta bucurie este cumpătat, pe când cel ce, abținându-se,

suferă, este nestăpânit; iar cel ce înfruntă cu bucurie, sau cel puțin fără suferință, pericolele este curajos, pe când cel ce suferă înfruntându-le este laș. Căci virtutea etică este legată de plăceri și de dureri; într-adevăr, comitem răul de dragul plăcerii, în schimb, de frica durerii, nu săvârșim binele.

De aceea trebuie, așa cum spune Platon[16], să ne formăm, încă din primii ani ai copilăriei, de așa manieră încât să ne bucurăm și să ne întristăm numai de ceea ce se cuvine; și, într-adevăr, în aceasta constă o educație corectă.

Mai mult încă, dat fiind că virtuțile sunt legate de acte și pasiuni[17], iar oricărei pasiuni și oricărui act îi urmează plăcerea sau durerea, și acesta este un motiv pentru care virtutea are raporturi cu păcerile și durerile. O dovedesc și corecțiile aplicate ca o consecință a acestora: ele sunt asemeni unor tratamente, iar tratamentele constau, firește, în contrariul a ceea ce a provocat răul.[18]

Pe lângă aceasta, așa cum spuneam mai înainte[19], orice dispoziție sufletească manifestă o tendință naturală[20] spre plăcere sau durere și este legată de ele, sub influența lor înrăutățindu-se sau ameliorându-se; căci deprinderile devin rele din cauza lor când urmărești sau eviți fie ce nu trebuie, fie când nu trebuie, fie cum nu trebuie, fie în atâtea alte moduri determinate de rațiune. De aceea, unii[21] și definesc virtuțile ca stări de calm și impasibilitate, dar o fac în mod neadecvat, pentru că ei afirmă asta absolutizând, fără să precizeze cum trebuie și cum nu trebuie să acționezi, și când, și așa mai departe.

Să admitem așadar, ca principiu fundamental, faptul că virtutea este, în materie de plăceri și dureri, aptitudinea de a înfăptui lucrurile cele mai frumoase, iar viciul este contrariul ei. Pornind de la acestea, ne vor putea deveni și mai clare chestiunile legate de plăcere și durere.

Există trei lucruri ce ne condiționează preferințele și trei ce ne condiționează refuzul: frumosul moral, utilul, plăcutul[22] și contrariile lor, adică ceea ce este rușinos, vătămător și dureros. Privitor la acestea, omul de bine procedează cum trebuie, pe când cel vicios este supus erorii mai ales în ceea ce privește plăcerea; căci ea este comună tuturor ființelor și însoțește tot ceea ce ține de alegere, frumosul moral și utilul fiind, evident, în același timp plă- 1105 a
cute. În afară de aceasta, la toți oamenii, fără excepție, plăcerea crește, încă din fragedă copilărie, odată cu ei; de aceea, este dificil să înlăturăm acest afect ce și-a pus amprenta în noi pentru toată viața.

De asemenea, și actele ni le supunem plăcerii și durerii, ca unei reguli, unii mai mult, alții mai puțin. Acest lucru face ca întreaga noastră lucrare să se ocupe în mod necesar de plăcere și durere; căci nu de mică importanță este pentru actele noastre dacă ne bucurăm sau resimțim durerea în mod justificat sau nu.

Și, după cum spune Heraclit[23], este încă și mai dificil să lupți cu plăcerea decât cu mânia. În legătură cu ceea ce este mai greu intervin însă totdeauna

arta și virtutea; căci, prin intervenția lor, binele se transformă în mai bine. Astfel, și din acest motiv, lucrarea noastră se ocupă de plăcere și durere, atât în sfera virtuții, cât și în cea a politicii[24]; pentru că cel ce se folosește cum se cuvine de aceste afecte va fi un om moral, pe când cel ce se folosește rău de ele va fi un vicios.

Să convenim deci că virtutea are raporturi cu plăcerea și durerea și că aceleași cauze care o generează sunt și cele care îi favorizează dezvoltarea și, când intervine o influență contrară, îi provoacă distrugerea; să admitem, de asemenea, că virtutea acționează în sfera acelorași lucruri ce o fac să se nască.

IV

3 Cineva s-ar putea întreba ce vrem să spunem afirmând că pentru a deveni drept trebuie să practici dreptatea, iar pentru a deveni cumpătat, cumpătarea; căci cine practică dreptatea sau cumpătarea trebuie să fie dinainte drept sau cumpătat, la fel cum cel ce se ocupă de gramatică sau muzică este dinainte gramatician sau muzician[25].

Sau poate că, nici în ce privește artele, lucrurile nu stau chiar așa? Pentru că este posibil ca cineva să facă un lucru ce ține de gramatică, fie din întâmplare[26], fie la sugestia cuiva. Dar el va fi cu adevărat un gramatician doar atunci când, creând ceva în domeniul gramaticii, o va face în mod gramatical, adică în conformitate cu arta gramaticii, ca unul care este stăpân pe această artă.

În afară de aceasta, ceea ce se petrece în domeniul artelor nici nu este similar cu ceea ce se petrece în cel al virtuților. Căci produsele artei poartă în sine perfecțiunea ca pe o valoare intrinsecă, fiind suficient ca aceasta să li se imprime de când sunt create[27]; dar în ce privește actele îndeplinite în conformitate cu virtutea, nu este de ajuns ca ele să posede în sine calitățile respective pentru a fi înfăptuite în mod drept sau cumpătat, ci trebuie ca și cel ce acționează s-o facă într-un anumit fel: mai întâi, fiind conștient de ceea ce face, apoi având o intenție precisă și anume intenția de a săvârși acel act în conformitate cu virtutea, iar în al treilea rând înfăptuind acel act cu o fermitate de neclintit[28].

1105 b Aceste condiții, în afară de cea a cunoașterii, nu se numără printre cele necesare pentru stăpânirea artelor; pentru dobândirea virtuților, însă, cunoașterea înseamnă puțin sau chiar nimic, pe când celelalte au o mare importanță, ba chiar una absolută. E vorba de cele ce rezultă din practicarea permanentă a dreptății sau cumpătării. Desigur, actele sunt considerate drepte sau

cumpătate când sunt îndeplinite așa cum le-ar îndeplini un om drept sau cumpătat; iar drept sau cumpătat este cel care nu doar le îndeplinește, ci le îndeplinește în modul în care o face un om drept sau cumpătat.[29]

Așadar, pe drept cuvânt se poate spune că prin practicarea dreptății devii drept și prin practicarea cumpătării, cumpătat; și nimeni care nu le practică nu ar putea deveni un om virtuos. Cei mai mulți nu le practică însă, ci, recurgând la argumente, își închipuie că fac filosofie și că astfel pot deveni oameni desăvârșiți, procedând la fel ca bolnavii care, deși ascultă cu atenție recomandările medicilor, nu respectă nimic din ceea ce li se prescrie. Și, așa cum aceștia din urmă nu-și vor vindeca trupul îngrijindu-l astfel, nici ceilalți nu-și vor vindeca sufletul filosofând în acest mod.[30]

V

Rămâne să examinăm acum natura virtuții.[31] Deoarece trei sunt lucrurile **4**
ce-și au originea în suflet, și anume: afectele[32], facultățile și dispozițiile habituale, virtutea trebuie să fie una dintre ele.

Numesc afecte dorința, mânia, teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, prietenia, ura, regretul, emulația, mila și, în general, toate cele cărora le urmează plăcerea sau durerea.

Numesc facultăți ceea ce ne dă posibilitatea să resimțim toate acestea, de pildă ceea ce ne face apți să resimțim mânia, sau durerea, sau mila.

Dispoziții habituale numesc ceea ce ne determină să ne comportăm bine sau rău în ce privește afectele; de pildă, în legătură cu faptul de a ne mânia, dacă reacționăm cu violență sau cu slăbiciune procedăm rău, dar dacă păstrăm măsura, procedăm bine. La fel și în legătură cu celelalte afecte.

Fără îndoială, nici virtuțile nici viciile nu sunt afecte, pentru că nu după afecte suntem judecați drept buni sau răi, ci după virtuți și vicii, și pentru că nici lăudați, nici blamați nu suntem datorită afectelor (căci nu e lăudat cel ce se teme sau se mânie, nici nu este blamat cel ce se mânie pur și simplu, ci acela care o face într-un anumit mod), pe când virtuțile și viciile ne atrag lauda sau blamul.

Mai mult încă, ne mâniem sau ne temem în mod spontan, pe când virtuțile presupun anumite intenții deliberate sau, cel puțin, nu sunt lipsite de asemenea intenții. În afară de asta, spunem că suntem emoționați datorită afectelor, în timp ce virtuțile și viciile nu ne stârnesc emoții, ci ne pun într-o dispoziție morală sau alta.[33]

De aceea, virtuțile nu sunt nici facultăți; căci nu suntem considerați buni sau răi pentru simplul fapt că avem capacitatea de a resimți afectele, nici nu suntem lăudați sau blamați pentru asta. Și, în plus, facultățile le avem de la natură, dar nu devenim buni sau răi în mod natural. Despre acest lucru am vorbit însă mai înainte.[34]

Ei bine, dacă virtuțile nu sunt nici afecte, nici facultăți, atunci rămâne ca ele să fie dispoziții habituale.

VI

5 Am arătat mai sus care este natura virtuții. Dar nu este suficient să spunem că ea este un habitus, ci și ce fel de habitus este.[35] Trebuie să spunem că orice virtute, în calitatea sa de virtute, perfecționează și pe cel ce o posedă, și opera acestuia.[36] De pildă, virtutea ochiului face ca și ochiul, și funcția lui, să fie desăvârșite; căci virtutea ochiului este cea datorită căreia vedem bine. De asemenea, virtutea calului face calul să fie bun, să alerge bine, să poarte călărețul și să țină piept dușmanilor în război.

Dacă, deci, în toate cazurile este așa, atunci și virtutea omului trebuie să fie un habitus datorită căruia omul devine bun și-și îndeplinește bine funcția proprie.[37] În ce fel se întâmplă acest lucru, am spus-o deja[38]; dar va fi și mai clar dacă vom arăta care este natura specifică a virtuții.

În tot ce este continuu și divizibil[39], pot fi sesizate plusul, minusul și egalul, fie în raport cu lucrul în sine, fie în raport cu noi. Egalul reprezintă un fel de „mijloc" între exces și insuficiență. Numesc mijloc al unui lucru ceea ce se află la o distanță egală față de fiecare dintre cele două extreme, fiind unul și același pentru oricine; iar mijloc în raport cu noi numesc ceea ce nu comportă nici exces, nici insuficiență și aceasta nu este nici unic, nici același pentru toți[40]. De exemplu, dacă zece înseamnă mult, iar doi puțin, în raport cu lucrul respectiv se ia ca medie șase, căci șase depășește și este depășit în egală măsură; acesta este însă mijlocul după proporția aritmetică.[41] Dar media pentru noi nu trebuie determinată astfel; căci, dacă pentru cineva a consuma
1106 b zece mine de hrană înseamnă mult, iar două puțin, profesorul de gimnastică nu va prescrie șase mine, pentru că și această cantitate poate însemna prea mult sau prea puțin pentru cel ce o va consuma: pentru un Milon[42] puțin, pentru un începător în gimnastică mult. La fel și în ce privește exercițiile de alergare sau în cele de luptă. Astfel, orice cunoscător evită atât excesul, cât

și insuficiența, căutând și alegând măsura justă, dar măsura justă nu în raport cu lucrul în sine, ci în raport cu noi.

Deci, dacă în acest fel orice știință[43] își duce la îndeplinire bine opera, concentrându-și atenția spre măsura justă și pe ea vizând-o în operele sale (de unde și obișnuința de a se spune că la operele perfecte nu este nimic de înlăturat, nici de adăugat, excesul sau carențe răpindu-le perfecțiunea, pe când justa măsură o salvează), dacă deci, cum spuneam, artiștii buni lucrează cu atenția îndreptată spre măsura justă, cu atât mai mult virtutea, care, ca și natura, este mai riguroasă și mai desăvârșită decât orice artă, trebuie să țintească direct spre această măsură.[44]

Mă refer, desigur, la virtutea etică; pentru că ea se află în legătură cu afectele și actele[45], în sfera cărora intervin excesul, insuficiența și măsura justă. De exemplu, și în teamă, și în îndrăzneală, și în dorință, și în mânie, și în milă, și, în general, în plăcere și durere, există un „prea mult" și un „prea puțin" și ambele sunt departe de a fi bune. Dar a încerca asemenea sentimente atunci când trebuie, față de cine trebuie, pentru ce trebuie și cum trebuie, înseamnă măsură justă și în același timp lucrul cel mai bun, care sunt proprii virtuții. În același fel există, și în ce privește actele, exces, carență sau măsură justă.

Virtutea se află, deci, în relație cu afectele și acțiunile, în care excesul este greșit și insuficiența [blamată][46], pe când măsura justă este lăudată și înseamnă rectitudine, amândouă aceste trăsături fiind proprii virtuții.

Așadar, virtutea este un fel de medietate[47], ținta ei fiind măsura justă dintre două extreme. Să adăugăm că se poate greși în multe feluri (căci, așa cum și-au reprezentat pythagoreii[48], răul ține de domeniul indefinitului, pe când binele de cel al limitatului), dar există un singur fel de a proceda bine; de aceea, primul lucru este ușor, celălalt dificil: ușor să greșești ținta, greu s-o atingi. Și din această cauză excesul și insuficiența aparțin viciului, în timp ce virtuții îi este proprie linia de mijloc:

„doar într-un fel poți fi bun, rău în nenumărate"[49].

Virtutea este, așadar, o dispoziție habituală dobândită în mod voluntar[50], constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume 1107 a
în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice.[51] Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficiență; căci, în timp ce unele vicii constau în excesul, altele în insuficiența față de ceea ce se cuvine, atât în domeniul afectelor, cât și în cel al actelor, virtutea găsește și alege măsura justă. De aceea, prin esența ei și prin conceptul care o definește[52], virtutea este o medietate; în raport însă cu binele suprem și cu perfecțiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt.

Dar nu orice act sau afect implică medietatea: unele conțin chiar în numele lor perversitatea pe care o implică, așa cum sunt bucuria pentru nenorocirea altcuiva, impudoarea, invidia, sau, în ce privește actele, adulterul, furtul, homicidul. Toate acestea și cele asemănătoare lor sunt blamate pentru că sunt rele în sine și nu pentru excesul sau insuficiența pe care ar comporta-o. În ce le privește, nu poate exista niciodată rectitudine, ci totdeauna numai eroare; și nu poate fi vorba, în legătură cu asemenea lucruri, de bine sau de rău în funcție de împrejurări, de pildă față de cine, în ce moment și în ce mod trebuie comis un adulter, ci simplul fapt de a le comite constituie în sine o greșeală.[53]

Același lucru ar fi să pretinzi că, și în ce privește injustiția, lașitatea sau desfrâul, ar exista cale de mijloc, exces și insuficiență; căci, într-un asemenea caz, ar trebui să existe măsură justă chiar și în exces și în insuficiență, după cum ar trebui să existe un exces al excesului și o insuficiență a insuficienței.[54] Dar, dimpotrivă, așa cum în cumpătare și curaj nu există exces și insuficiență, pentru că linia de mijloc este la ele într-un fel punctul culminant[55], tot astfel la aceste vicii nu există nici medietate, nici exces, nici insuficiență, pentru că, oricum s-ar proceda, tot se greșește. Într-un cuvânt, nu există nici medietate în exces și în insuficiență, nici exces și insuficiență în medietate.

VII

Această problemă nu trebuie să fie însă tratată numai în linii generale,
7 ci trebuie s-o adaptăm cazurilor particulare, pentru că, printre demonstrațiile privitoare la acțiuni, cele generale sunt mai lipsite de conținut[56], pe când cele ce se referă la cazurile particulare sunt mai aproape de adevăr; și pentru că actele sunt legate de cazurile particulare, expunerea noastră trebuie să concorde cu acestea. Le vom desprinde din descrierea ce urmează.[57]

Așadar, curajul este linia de mijloc între frică și temeritate; dintre excese,
1107 b cel comis prin absența fricii nu a primit încă un nume (multe au rămas de altfel nenumite), dar cel ce comite un exces de îndrăzneală este numit temerar, iar cel ce se teme excesiv sau îi lipsește cu totul îndrăzneala este numit laș.

În privința plăcerilor și durerilor — nu în cazul tuturor, și mai puțin în cel al durerii — linia de mijloc este cumpătarea, exces este desfrâul. Cei ce resping cu desăvârșire plăcerile sunt extrem de puțini, de aceea acest fel de oameni nu a primit un calificativ; să-i numim însă insensibili.

Privitor la oferirea și primirea de bunuri materiale, linie de mijloc este generozitatea, exces și insuficiență sunt risipa și avariția. În acest caz, excesul

și insuficiența se află în totală opoziție: risipitorul cheltuie excesiv și primește insuficient; avarul primește excesiv și cheltuie insuficient.

Desigur, acum expunem lucrurile doar sumar și în linii generale. Să ne mulțumim cu atât pentru moment; vom explica mai târziu toate acestea, cu mai multă precizie.[58]

În sfârșit, în legătură cu bunurile materiale mai există și alte atitudini: linia de mijloc este mărinimia (omul mărinimos deosebindu-se de cel generos prin aceea că unul are resurse mari, altul mici), excesul fiind aici lipsa de gust și vulgaritatea, insuficiența fiind meschinăria. Acestea se deosebesc de cele privitoare la generozitate, dar în ce mod diferă vom spune mai târziu.[59]

În ce privește onorurile și disprețul față de ele, linia de mijloc este grandoarea sufletească; excesul este, ca să spunem așa, un fel de vanitate, iar insuficiența — micimea sufletească. Și, așa cum spuneam despre generozitate că se deosebește de mărinimie prin aceea că se manifestă prin mijloace mai modeste, tot astfel, față de grandoarea sufletească, legată de mari onoruri, există și o aspirație spre onoruri mai modeste; căci se poate aspira spre onoruri în măsura cuvenită, după cum și mai mult sau mai puțin decât trebuie, iar cel ce exagerează în aspirația spre onoruri este numit ambițios, cel ce le diprețuiește — indiferent, cel ce păstrează măsura neavând un calificativ anume. Și nu au nume nici trăsăturile de caracter corespunzătoare, în afară de cea a ambițiosului, care este ambiția. De aceea, extremele își revendică locul de mijloc și ni se întâmplă să-l numim pe cel ce păstrează măsura când ambițios, când indiferent și, de asemenea, să-l lăudăm când pe ambițios, când pe indiferent. 1108 a

Din ce cauză facem aceasta, vom explica în cele ce urmează[60]; acum să vorbim însă și despre celelalte virtuți, în maniera indicată mai sus. Așadar, și în ce privește mânia, există exces, insuficiență, moderație; acestea neavând o denumire propriu-zisă, deoarece îl numim blând pe omul moderat, calea de mijloc o vom numi blândețe. Dintre extreme, pe cel ce comite excesul să-l numim irascibil, iar viciul corespunzător, irascibilitate; pe cel lipsit total de mânie să-l numim flegmatic, iar insuficiența respectivă apatie.

Mai există și alte trei medietăți, care prezintă o oarecare asemănare una față de alta, dar se și deosebesc între ele. Toate trei privesc relațiile dintre oameni în ce privește vorbele sau actele lor, dar se deosebesc între ele prin aceea că una se raportează la adevărul din aceste relații, celelalte ia latura lor plăcută. Dintre ultimele două, una este legată de amuzament, alta de tot ce privește viața. Trebuie, desigur, să vorbim și despre acestea, pentru a observa mai bine că, în toate, linia de mijloc este demnă de laudă, în timp ce extremele nu sunt nici convenabile, nici lăudabile, ci demne de a fi blamate. Și dintre aceste comportamente, pentru cele mai multe ne lipsește o noțiune care să le

definească, dar trebuie să încercăm, ca și în cazul celorlalte, să le creăm un nume corespunzător, pentru claritate și pentru facilitarea înțelegerii.

Astfel, în privința adevărului, pe cel ce păstrează măsura să-l numim sincer, iar măsura sinceritate; tendința spre exagerare s-o numim lăudăroșenie, iar pe cel ce o manifestă lăudăros, și tendința spre diminuare disimulare[61], iar pe cel ce o manifestă, disimulator.

În ce privește agreabilul, omul moderat este cel vesel, iar starea sa de spirit este veselia; excesul îl vom numi bufonerie și pe cel care-l comite, bufon, iar pe cel căruia-i lipsește cu totul veselia îl vom numi necioplit și caracteristica sa, grosolănie.

Cât despre celălalt fel de agreabil, cel din viață[62], omul agreabil cu măsură este cel amabil, iar măsura justă este amabilitatea; cel ce exagerează, dacă e dezinteresat este un om care dorește să placă, iar dacă o face din interes este un lingușitor. În sfârșit, cel lipsit de amabilitate și dezagreabil în orice împrejurare este un om ursuz și certăreț.

Și în afecte, și în tot ce are tangență cu ele, există o cale de mijloc; astfel, deși pudoarea nu este o virtute, omul decent este lăudat; pentru că, și aici, unul păstrează măsura, altul o depășește, ca timidul, care se rușinează de toate, sau e lipsit cu totul de pudoare, ca omul indecent; omul decent este în schimb cel care păstrează măsura justă.

1108 b Indignarea, la rândul ei, este linia de mijloc între invidie și răutate, sentimente legate de plăcerea sau durerea generate de ceea ce se întâmplă celor din jur; căci cel ce se indignează pe drept este afectat de prosperitatea celor care n-o merită, pe când invidiosul, depășind acest sentiment, se simte afectat de bunăstarea oricui, iar omul răutăcios este atât de departe de a se întrista de nenorocirile altcuiva, încât chiar se bucură de ele.

Dar despre acestea vom avea prilejul să mai vorbim și în altă parte[63]. Cât despre dreptate, dat fiind că despre ea nu se poate vorbi în ansamblu, vom trata mai târziu despre ea divizând-o în două părți și arătând în ce mod fiecare dintre ele reprezintă o medietate[64]. La fel vom proceda și cu virtuțile dianoetice.[65]

VIII

8 Așadar, existând trei maniere de a te comporta[66], două dintre ele fiind caracteristice viciului, și anume cele ce comportă excesul și insuficiența, în timp ce virtuții îi aparține una singură, cea a liniei de mijloc, toate aceste trei comportamente se opun într-un fel unul altuia; căci extremele se opun atât liniei

de mijloc, cât și una alteia, iar linia de mijloc se opune, la rândul ei, extremelor. Astfel încât „egalul“ este mai mare în comparație cu „minusul“, dar mai mic în comparație cu „plusul“. De asemenea, atât în pasiuni cât și în acte, atitudinile moderate reprezintă față de insuficiență un exces, dar față de exces reprezintă o insuficiență; căci omul curajos pare temerar în comparație cu cel laș, pe când în comparație cu cel temerar pare laș. Tot astfel, omul cumpătat pare neînfrânat față de unul insensibil, dar insensibil față de cel neînfrânat; iar omul generos pare risipitor față de cel avar, dar avar față de risipitor.

De aceea, cei situați pe poziții extreme îl împing fiecare pe cel aflat în situația intermediară spre cealaltă extremă și așa se face că pe omul curajos lașul îl califică drept temerar, iar temerarul drept laș și la fel se întâmplă și în celelalte cazuri.

Astfel, deși toate se opun una alteia[67], opoziția dintre extreme este mult mai mare decât cea dintre extreme și linia de mijloc, la fel cum ceea ce este mare este mai îndepărtat față de ceea ce este mic și ceea ce este mic față de ceea ce este mare decât ambele față de ceea ce este egal.

Mai mult încă, unele extreme par să prezinte o oarecare asemănare cu linia de mijloc, cum este cazul temerității față de curaj sau al risipei față de generozitate; dar între ele extremele prezintă cea mai mare deosebire. Cele care se află la distanța cea mai mare una de alta sunt definite drept contrarii, astfel încât, cu cât sunt mai îndepărtate, cu atât sunt mai opuse una alteia.

În opoziția cea mai mare față de linia de mijloc se află când insuficiența, 1109 a
când excesul; de pildă, în cazul curajului, nu temeritatea, care este un exces, i se opune cel mai mult, ci lașitatea, care constituie o insuficiență; în schimb, în ce privește cumpătarea, nu insensibilitatea, care este o insuficiență, i se opune cel mai mult, ci neînfrânarea, care este un exces.

Acestea se întâmplă din două cauze, una pornind de la lucrul însuși[68]: dat fiind că una dintre extreme este mai apropiată și mai asemănătoare cu mijlocul, contrară îi este cea pe care i-o opunem mai mult; de exemplu, deoarece temeritatea pare să fie mai asemănătoare curajului și mai apropiată de el, pe când lașitatea este mult mai deosebită de curaj, mai degrabă pe aceasta din urmă i-o vom opune. Căci se pare că lucrurile cele mai îndepărtate de mijloc sunt și cele care i se opun mai mult.

Așadar, aceasta este una dintre cauze, cea care rezidă în lucrul însuși, cealaltă avându-și originea în noi înșine; căci cele spre care suntem înclinați în mod natural, acelea apar mai opuse liniei de mijloc. De exemplu, cu cât suntem prin natura noastră mai înclinați spre plăceri, cu atât alunecăm mai mult spre desfrâu, îndepărtându-ne de decență.[69] Și cu atât mai mult considerăm că acestea sunt contrarii liniei de mijloc, cu cât tendința spre ele devine

mai accentuată; de aceea, desfrâul, fiind un exces, este în mai mare măsură contrariu față de cumpătare decât insensibilitatea.

IX

9 Cred că am spus suficiente lucruri despre faptul că virtutea etică reprezintă o linie de mijloc, și anume o linie de mijloc între două vicii, unul generat de exces, celălalt de insuficiență, precum și că ea este astfel deoarece, atât în domeniul pasiunilor, cât și în cel al actelor, tinde direct spre măsura justă. De aceea și este dificil să atingem desăvârșirea[70]; căci în orice lucru este dificil să atingi punctul de echilibru, la fel cum centrul unui cerc nu poate fi determinat de oricine, ci numai de un cunoscător. Tot astfel, pentru oricine e ușor să se mânie, să-și ofere sau să-și cheltuie averea; dar nu este deloc la îndemâna oricui să știe față de cine, cât, pentru ce și în ce mod trebuie s-o facă. De aceea, a proceda bine este un lucru tot atât de rar pe cât pe e lăudabil și frumos.[71]

Așadar, cel ce tinde spre măsura justă trebuie în primul rând să evite ceea ce se opune cel mai mult acestei măsuri, așa cum avertizează și Kalypso:

„departe de acel abur și de vâltoare corabia să-ți ții"[72],

căci dintre extreme una ne face să greșim mai mult, alta mai puțin. Pentru că este extrem de dificil să atingi linia de mijloc, trebuie, ca și în al doilea mod de navigație[73], cum spune proverbul, să alegem răul cel mai mic; și vom face
1109 b aceasta cel mai bine urmând metoda pe care o expunem aici.

Trebuie deci să ne observăm propriile tendințe naturale, căci pe fiecare dintre noi natura l-a înzestrat cu alte înclinații. Și ne va fi ușor să ne cunoaștem aceste înclinații pornind de la plăcerea sau durerea pe care o resimțim. Și trebuie să ne conducem pe noi înșine spre ceea ce este contrariu tendințelor noastre, pentru că, îndepărtându-ne cât mai mult de greșeală, ajungem la calea de mijloc, așa cum fac cei ce îndreaptă lemnele strâmbe.[74]

În toate trebuie să ne ferim cel mai mult de plăcere și de tot ceea ce este plăcut, căci în aprecierea plăcerii suntem departe de a fi incoruptibili. Față de plăcere trebuie să ne purtăm și noi așa cum s-au purtat bătrânii sfatului față de Elena[75] și în orice împrejurare să repetăm cuvintele acelora; doar astfel, respingând plăcerea, vom greși mai puțin. Într-un cuvânt, procedând astfel ne vom apropia cel mai mult de linia de mijloc. Poate că acest lucru este greu de realizat, mai ales în cazurile particulare; într-adevăr, nu e ușor să stabilești, de pildă, în ce fel, și împotriva cui, și de ce, și cât timp, trebuie să fii mânios;

și îi lăudăm când pe cei lipsiți total de mânie, numindu-i blânzi, când pe cei irascibili, calificându-i drept adevărați bărbați. Dar cel ce se îndepărtează doar puțin de ceea ce este bine nu va fi blamat, fie că se abate spre exces, fie spre insuficiență; va fi blamat, în schimb, cel ce se abate mai mult, pentru că astfel greșeala lui nu mai poate trece neobservată.

Nu este ușor de spus până la ce punct și în ce măsură cineva e blamabil; căci asemenea lucruri țin de cazurile particulare și judecarea lor depinde de un anume simț[76]. E limpede însă măcar atât, anume că dispoziția habituală ce păstrează linia de mijloc este în toate împrejurările lăudabilă, numai că trebuie mereu să oscilăm când spre exces, când spre insuficiență, ca să putem atinge mai ușor echilibrul acestei linii de mijloc și desăvârșirea.

CARTEA A III-a

I

Dat fiind că virtutea[1] este legată de pasiuni și acte, iar ceea ce este voluntar are parte de laude sau blam, pe când ceea ce este involuntar de iertare și uneori chiar de compasiune, este desigur necesar, pentru cei ce examinează virtutea, să definim noțiunile de voluntar și involuntar[2]; acest lucru va fi util și pentru legislatori[3], în stabilirea onorurilor și pedepselor.

1110 a Se admite, în general, că involuntare sunt actele comise prin constrângere sau din ignoranță. Actul comis prin constrângere este cel al cărui principiu[4] se află în exterior, fiind de așa natură încât cel ce execută sau cel ce suportă acțiunea nu contribuie cu nimic la aceasta, de exemplu când vântul sau un om cu autoritate duce cu sine pe cineva într-un anume loc.

Dar se pune întrebarea dacă ceea ce facem de teama unui rău mai mare sau în vederea a ceva bun este voluntar sau involuntar (de pildă, dacă un tiran în a cărui putere se află părinții și copiii noștri ne-ar cere să comitem o faptă reprobabilă și, comițând-o, i-am salva, dar, refuzând s-o facem, ei ar trebui să moară)[5]. La fel se întâmplă și când se aruncă în mare, pe timp de furtună, încărcătura unei nave; în mod obișnuit, nimeni nu-și aruncă de bunăvoie avutul, dar orice om cu cap ar face-o pentru salvarea sa și a celorlalți. Asemenea acte sunt mixte[6], dar ele par mai degrabă voluntare, pentru că sunt liber alese în momentul în care sunt săvârșite, deși scopul lor este determinat de împrejurări[7].

Așadar, trebuie să luăm în considerație voluntarul și involuntarul în momentul acțiunii. Și se poate spune că se acționează în mod voluntar, căci principiul mișcării corpului se află, în asemenea situații, în însuși cel ce acționează; iar dacă în el se află principiul, de el depinde și să acționeze sau nu.

Asemenea acte sunt deci voluntare, dar, privite în mod absolut[8], ele sunt poate involuntare; fiindcă nimeni nu ar decide să facă asemenea lucruri de dragul lor.

Pentru acte de acest fel sunt chiar lăudați, uneori, cei care, țintind spre lucruri mari și frumoase, suportă ceva dezonorant și dureros. Dar, în caz contrariu, sunt blamați; căci a suporta o mare dezonoare fără să ai în vedere ceva frumos sau cât de cât frumos, înseamnă a fi un om inferior.[9]

În unele cazuri nu se primesc laude, ci iertare, și anume când cineva a comis ceea ce nu se cuvenea de teama unor suferințe ce depășesc capacitatea de rezistență a naturii umane și pe care nimeni nu le-ar putea îndura.[10] Dar poate că unele lucruri nu trebuie să ne lăsăm constrânși a le comite, ci mai degrabă să acceptăm moartea, îndurând cele mai cumplite chinuri; astfel, motive precum cele ce l-au determinat pe Alkmaion din piesa lui Euripide[11] să-și ucidă mama sunt, evident, absurde.

Uneori însă este dificil să decizi ce anume trebuie să alegi și cu ce preț și ce trebuie să suporți și pentru ce[12], ba încă și mai greu e să-ți păstrezi cu fermitate hotărârea luată; pentru că cel mai adesea lucrurile care te așteaptă sunt dureroase, iar cele pe care ești constrâns să le faci sunt dezonorante, de unde și laudele sau blamul la adresa celor ce s-au lăsat constrânși să acționeze sau nu.

Care sunt deci actele pe care trebuie să le considerăm ca fiind executate 1110 b prin constrângere? Desigur, în principiu, cele a căror cauză este exterioară și în care executantul nu are nici o contribuție. Dar actele care, involuntare în sine, în anumite împrejurări sunt preferate altora în schimbul unui avantaj anume — principiul aflându-se astfel în executant —, deși involuntare în sine, devin, în astfel de împrejurări, voluntare în comparație cu celelalte. Astfel, ele par mai asemănătoare actelor voluntare; căci actele sunt legate de cazuri particulare, iar acestea din urmă implică intenția. Nu este însă ușor să precizezi ce act trebuie preferat altuia, pentru că între cazurile particulare există multe deosebiri.

Dar dacă am pretinde că lucrurile plăcute și frumoase sunt constrângătoare (întrucât ele, fiindu-ne exterioare, ar exercita asupra noastră o constrângere), atunci totul ar trebui să implice o constrângere; căci în vederea unor astfel de lucruri[13] îndeplinim cu toții toate actele noastre. Dar cei ce acționează din constrângere, și deci împotriva voinței lor, o fac suferind, pe când cei ce acționează de dragul a ceea ce este plăcut și frumos o fac cu plăcere. Ar fi deci ridicol să învinuim circumstanțele exterioare și nu pe noi înșine, care ușor ne lăsăm prinși de asemenea lucruri, după cum absurd ar fi și să ne atribuim nouă înșine acțiunile frumoase, iar plăcerii pe cele reprobabile.

Se pare deci că act executat prin constrângere este acela al cărui principiu ne este exterior și la care cel ce suportă constrângerea nu participă cu nimic.

2 În ce privește actele comise din ignoranță, toate sunt, desigur, lipsite de intenție, dar cu adevărat comis împotriva voinței este actul urmat de suferință și regret; căci cel ce, acționând din ignoranță, nu suferă de pe urma actului său, chiar dacă, ce-i drept, nu a acționat în mod voluntar pentru că nu știa ce face, de fapt nici împotriva voinței sale nu a făcut-o, din moment ce nu suferă pentru asta.[14]

Așadar, în cazul actelor comise din ignoranță, cel ce are remușcări pare să fi reacționat cu adevărat împotriva voinței sale. Dar pe cel ce nu resimte nici un regret, fiind diferit de celălalt, să-l privim ca pe unul care a acționat fără voie; căci deosebindu-se de primul, e mai bine să-i dăm un calificativ propriu.

Se pare, deci, că una e să faci ceva din ignoranță și alta să faci ceva ne-fiind conștient de ceea ce faci[15]; pentru că omul care se îmbată sau se mânie nu pare să acționeze din ignoranță, ci dintr-una din cauzele menționate mai sus, și nu conștient de ce face, ci inconștient. Fără îndoială că orice om vicios ignoră ce trebuie să facă și ce trebuie să evite și o astfel de eroare îi face pe oameni să devină nedrepți și, în general, răi.[16]

Dar trebuie să definim involuntarul și nu faptul că cineva ignoră ceea ce îi este avantajos. Căci ignoranța în alegerea deliberată este cauza nu a involuntarului, ci a perversității.[17] Și nici ignorarea principiilor generale nu este cauza involuntarului (pentru că datorită ei, cel puțin, suntem blamați), ci aceea a circumstanțelor particulare, în care și în legătură cu care are loc
1111 a acțiunea; în aceste cazuri intervin și mila și iertarea[18], pentru că cel ce ignoră ceva în acest domeniu acționează în mod involuntar.

Poate că n-ar fi rău să precizăm aceste lucruri, și anume care și câte sunt, și deci și cine, și ce, și în legătură cu ce sau cu ce scop acționează, uneori și prin ce mijloace, de pildă cu ajutorul unui instrument, și din ce motiv, de pildă pentru a se salva, și în ce fel, de pildă cu blândețe sau cu asprime.[19]

Fără îndoială că nimeni, dacă nu e nebun, nu poate ignora toate acestea și e clar că nu-l poate ignora nici pe cel ce acționează: cum oare s-ar putea ignora pe sine? Dar cel ce acționează ar putea ignora ce face, de pildă când se spune că, vorbind, cineva poate scăpa unele cuvinte, sau nu a știut că ceva este interzis, ca Eschyl cu misteriile[20], sau, dorind să arate o catapultă[21], o lasă să se descarce. De asemenea, cineva ar putea să creadă, ca Merope[22], că propriul său fiu îi este dușman, sau că fierul ascuțit al unei lănci este rotunjit, sau că o piatră oarecare este piatră ponce. Se mai poate întâmpla ca, dându-i cuiva o băutură în scopul de a-l salva, să-i provoci moartea; sua, dorind doar să atingi ușor pe cineva, cum fac luptătorii, să-i dai o lovitură zdravănă.

Așadar, ignoranța fiind posibilă în legătură cu oricare dintre circumstanțele în care are loc acțiunea, cel ce ignoră ceva din acestea pare să fi acționat împotriva voinței sale, mai ales în cazurile cele mai importante; și se pare

că cele mai importante sunt acelea în care și pentru care are loc acțiunea. Dar, pentru a considera involuntar ceea ce se întâmplă datorită unei astfel de ignoranțe, mai trebuie și ca acțiunea să fie însoțită de durere și regret.

Actul involuntar fiind deci comis prin constrângere sau din ignoranță, 3
cel voluntar pare a fi actul al cărui principiu se află în însuși cel ce acționează, care cunoaște condițiile speciale ale desfășurării acțiunii.[23] Și ar fi poate incorect să spunem că actele provocate de mânie sau dorință sunt involuntare.[24] Mai întâi pentru că, în acest caz, nici una dintre celelalte ființe vii, după cum nici copiii, n-ar mai acționa în mod voluntar; apoi, se pune întrebarea dacă nu facem în mod voluntar nimic din ceea ce ține de dorință și mânie sau dacă comitem actele frumoase de bunăvoie, pe când pe cele urâte împotriva voinței noastre. N-ar fi însă absurd să afirmăm aceasta, din moment ce cauza lor, cel puțin, este una și aceeași? Dar absurd ar fi poate și să spunem că este involuntar ceea ce se cuvine să dorim; pentru că se cuvine chiar să ne mâniem în unele cazuri și să dorim unele lucruri, de pildă sănătatea sau învățătura.

Se pare însă, de asemenea, că actele involuntare provoacă durere, pe când cele generate de dorință aduc plăcere. Mai mult: ce deosebire există între actele involuntare în care s-a greșit printr-o eroare de judecată și cele în care
s-a greșit din impuls[25]? Desigur, ambele trebuie evitate; dar se pare că iraționa- 1111 b
lul nu aparține mai puțin naturii umane, astfel încât și actele omului pot fi generate de mânie sau de dorință. Ar fi deci absurd să le considerăm involuntare.

II

Definind astfel voluntarul și involuntarul, ne rămâne să tratăm de- 4
spre opțiune, adică despre alegerea deliberată[26]; ea pare să fie trăsătura cea mai caracteristică a virtuții și un criteriu de judecată[27] a caracterului mai bun decât actele.

Alegerea deliberată pare, evident, ceva voluntar, fără să se identifice însă cu voluntarul, sfera acestuia din urmă fiind mai extinsă; căci voluntarul este comun și copiilor și altor ființe vii, dar alegerea deliberată nu. De asemenea, și actele neprevăzute[28] le numim voluntare, dar nu le considerăm rezultat al unei alegeri deliberate.

Cât despre cei ce numesc alegerea deliberată dorință, sau impuls, sau voință, sau opinie, nu par să aibă dreptate.[29] Alegerea deliberată nu are nimic comun cu ființele iraționale, pe când dorința sau impulsul, da. Și omul

netemperat acționează sub impulsul dorinței, dar nu în urma unei alegeri deliberate; pe când cel stăpân pe sine, dimpotrivă, o face deliberat și nu mânat de dorință. În afară de aceasta, dorința se poate opune alegerii deliberate, pe când o dorință altei dorințe, nu.[30] Iar dorința este legată de plăcere și durere, în timp ce alegerea deliberată nu are legătură nici cu una, nici cu cealaltă.[31]

Ea este cu atât mai puțin un impuls[32], întrucât se pare că ceea ce se datorează impulsului nu este câtuși de puțin în conformitate cu o alegere deliberată.

Dar alegerea deliberată nu este nici măcar voință[33], deși apropierea dintre ele este vizibilă. Căci nu există o opțiune a imposibilului și, cine ar pretinde că-l alege, ar părea un smintit. Există însă o voință a imposibilului, de pildă cea a nemuririi. Într adevăr, voința este legată și de lucruri care nu pot fi în nici un fel îndeplinite de cel ce le voiește, de pildă obținerea victoriei pentru un actor sau pentru un atlet; dar nimeni nu-și propune asemenea lucruri, ci doar pe cele pe care crede că le poate realiza el însuși.

În afară de aceasta, voința vizează mai mult scopul[34], pe când opțiunea vizează mijloacele necesare atingerii scopului. De exemplu, vizăm sănătatea, dar alegem deliberat mijloacele prin care putem fi sănătoși; sau spunem că vrem să fim fericiți, dar a pretinde că alegem deliberat aceasta ar fi în dezacord cu realitatea. Căci, după cât se pare, în general alegerea deliberată privește lucrurile ce depind de noi[35].

Desigur, ea nu poate fi nici opinie; pentru că putem avea o opinie despre orice, chiar și despre lucruri eterne sau imposibile, nu mai puțin decât despre cele ce depind de noi. Iar opiniile se împart în adevărate și false, nu în bune și rele, pe când opțiunile se împart mai degrabă în acestea din urmă[36]. Fără
1112 a îndoială, nimeni nu ar considera alegerea deliberată ca fiind identică cu opinia în general; dar ea nu se identifică nici cu o opinie anume[37]. Căci suntem buni sau răi după cum preferăm binele sau răul și nu după opiniile noastre. Și ne propunem să obținem sau să evităm ceva, ca și altele de acest fel, pe când opinia o avem despre natura, utilitatea sau calitatea unui lucru[38]; dar opinia nu are nici o legătură cu faptul că urmărim sau evităm ceva.

În afară de aceasta, lăudăm alegerea deliberată mai degrabă când are loc în legătură cu ce trebuie sau în mod corect, dar opinia când concordă cu adevărul. Și alegem ceea ce știm că e bine, dar ne putem exprima opinia și în legătură cu ceea ce nu cunoaștem îndeajuns.

Se pare, de asemenea, că nu totdeauna oamenii care fac cele mai bune alegeri sunt și cei care au opiniile cele mai bune, ci, dimpotrivă, unii sunt mai tari în opinii, dar viciul îi determină să aleagă ce nu trebuie.

Cât despre faptul că opinia precede alegerea sau îi urmează, nu ne interesează aici; căci nu aceasta este chestiunea pe care o examinăm, ci dacă alegerea deliberată este același lucru cu opinia.

Atunci, ce este alegerea deliberată, sau ce o caracterizează, dacă nu coincide cu nimic dintre cele menționate mai sus? Este, evident, ceva voluntar, dar nu orice act voluntar implică alegerea deliberată. Este ea, așadar, obiectul unei premeditări? Căci alegerea deliberată are loc cu ajutorul rațiunii și reflecției. De altfel, și din numele ei se poate deduce că este vorba de ceva ales cu prioritate față de alte lucruri.[39]

III

Dar se deliberează în legătură cu orice, și orice poate fi supus deliberării, sau în legătură cu unele lucruri deliberarea nu este posibilă? Oricum, ar trebui poate să precizăm că obiect al deliberării nu este cel asupra căruia ar delibera un prost sau un nebun, ci acela asupra căruia deliberează omul rațional.

Asupra lucrurilor eterne[40] nu deliberează nimeni, de exemplu asupra universului sau asupra faptului că diagonala și laturile [patratului] sunt incomensurabile. Și nici asupra lucrurilor în mișcare, dar care se mișcă veșnic după aceleași legi[41], fie din necesitate, fie datorită naturii lor sau din vreo altă cauză, cum sunt solstițiile și echinocțiile. Nici despre alte lucruri, ce survin la intervale neregulate, ca seceta și ploaia, după cum nici despre cea ce se datorează hazardului[42], cum ar fi descoperirea unei comori. Dar nici în legătură cu toate problemele umane nu se deliberează; nici un lacedemonian, de exemplu, nu ar delibera asupra celei mai bune forme de guvernământ pentru sciți. Pentru că nici unul dintre astfel de lucruri n-ar putea fi realizat de către noi înșine.[43]

Ca obiect al deliberării noastre rămâne deci ceea ce depinde de noi înșine și poate fi realizat de noi. Cauzele lucrurilor par să fie natura, necesitatea și hazardul, la care se adaugă intelectul și tot ce reprezintă opera omului.[44] Dar fiecare om deliberează asupra lucrurilor pe care el însuși le poate realiza.

Deliberare nu există nici în legătură cu științele exacte și de sine stătătoare[45], de exemplu în legătură cu literele (căci nu avem incertitudini în privința felului în care trebuie scrise). Dar în legătură cu ceea ce realizăm noi înșine, și nu totdeauna în aceeași manieră, în legătură cu acestea, da, deliberăm, de exemplu asupra problemelor de medicină sau comerț; de asemenea, în legătură cu arta navigației mai mult decât în legătură cu cea a gimnasticii, 1112 b

cu atât mai mult cu cât este mai puțin pusă la punct decât aceasta din urmă, și la fel și în legătură cu altele. Oricum, deliberăm mai mult asupra artelor decât asupra științelor; căci în privința celor dintâi avem mai multe incertitudini.

Se mai deliberează și asupra unor lucruri ce survin frecvent[46], dar în care nu este clar cum s-ar putea ajunge la un rezultat, ca și asupra unor lucruri nedefinite. Iar în chestiunile importante, neîncrezându-ne îndeajuns în propria putere de discernământ, recurgem la sfaturile altora.

Dar deliberăm nu asupra scopurilor urmărite, ci asupra mijloacelor necesare pentru a le atinge.[47] Astfel, medicul nu deliberează dacă să vindece, nici oratorul dacă să convingă, nici omul politic dacă să dea o bună legislație, nici nimeni altcineva nu deliberează asupra scopului; ci, după ce scopul a fost stabilit, se reflectează la modalitatea și la mijloacele prin care acesta va putea fi atins. Dacă par să existe mai multe mijloace, se caută cel prin care scopul poate fi atins cel mai ușor și cel mai bine; iar dacă mijlocul este unul singur, se caută modul în care scopul va fi atins prin acesta, iar pe acesta prin care alt mijloc, până când se ajunge la cauza primă, care, în ordinea descoperirii, este ultima; căci cel ce deliberează pare să cerceteze și să analizeze maniera de a acționa indicată aici, ca pe o problemă de geometrie.[48]

Dar nu orice cercetare este o deliberare, de pildă cele din matematică; în schimb, orice deliberare este o cercetare, în care ultimul rezultat al analizei este primul în ordinea actualizării. Și dacă întâmplarea ne pune în fața imposibilului, renunțăm: de exemplu, dacă, având nevoie de bani, nu-i putem procura. Dar dacă lucrul pare posibil, încercăm să-l realizăm.[49] Și posibil este ceea ce poate fi realizat de către noi înșine; căci și ceea ce îndeplinim cu ajutorul prietenilor este într-un fel îndeplinit de către noi înșine, pentru că principiul acțiunii se află în noi. Ceea ce căutăm sunt când instrumentele necesare, când modul de a le utiliza; la fel și în ce privește restul: căutăm când prin ce mijloc, când în ce manieră sau prin intermediul cui se poate acționa.

Se pare deci, după cum am spus, că omul este principiu al actelor sale; iar deliberarea are loc asupra celor ce pot fi realizate de el însuși, acțiunile fiind, la rândul lor, mijloace în vederea realizării scopurilor. Căci nu scopul poate constitui obiectul deliberării, ci mijloacele prin care poate fi atins. Și nu pot
1113 a fi obiect al deliberării nici cazurile particulare[50], de pildă dacă un anume lucru este pâine sau dacă aceasta este bine coaptă; asemenea lucruri le percepem prin simțuri. Iar dacă vom delibera tot timpul, vom merge așa la nesfârșit.[51]

Obiectul deliberării este același cu cel al opțiunii, doar că cel al opțiunii a fost dinainte determinat; căci alegerea reprezintă ceea ce a fost deja decis prin deliberare. Și orice om încetează să mai cerceteze în ce fel trebuie să acționeze când a redus principiul acțiunii la sine și la partea hegemonică a

sufletului[52], ea fiind aceea care operează alegerea deliberată. Acest mod de a proceda reiese clar și din străvechile constituții, pe care le-a înfățișat Homer, unde basileii anunțau poporului ceea ce hotărâseră dinainte.

Dacă deci obiectul opțiunii este rezultatul unei deliberări ce tinde spre ceea ce depine de noi, atunci și alegerea deliberată trebuie să fie o aspirație deliberată spre ceea ce depinde de noi[53]; căci, luând o decizie în urma deliberării, ne îndreptăm spre ceea ce se conformează acelei deliberări.

Am definit astfel, în linii mari, alegerea deliberată, ca și obiectul ei, arătând că ea privește mijloacele prin care poate fi atins un scop.

IV

Am spus mai înainte[54] că voința privește scopul; dar se pare că după 6
unii ea ar privi binele, după alții aparența binelui.[55] În consecință, pentru cei ce consideră binele ca obiect al voinței, ceea ce nu este bine ales prin deliberare nu este voit (căci, după opinia lor, dacă ceva este voit este și bun, deși în realitate se poate întâmpla uneori să fie rău); pe de altă parte, pentru cei ce consideră ca obiect al voinței aparența binelui, obiectul voinței nu este binele prin natura sa, ci pentru fiecare ceea ce i se pare lui că este binele. Dar fiecare ia drept bine altceva și se poate întâmpla ca binele să fie contrariul a ceea ce crede el că este[56].

Și dacă cele de mai sus nu ne satisfac, mai este oare nevoie să spunem că, în mod absolut, binele este obiectul voinței în concordanță cu adevărul, în timp ce, pentru fiecare individ în parte, el este ceea ce i se pare lui bine? Fără îndoială, pentru omul superior[57] binele este ceea ce se conformează adevărului, dar pentru cel mărginit el poate fi orice lucru luat la întâmplare, la fel cum, în ceea ce privește corpul, pentru cei ce se simt bine, sănătos este ceea ce într-adevăr e așa, dar pentru bolnavi altceva; tot astfel și privitor la ceea ce este amar, dulce, cald, greu și așa mai departe.[58]

Așadar, omul superior judecă corect fiecare lucru și în toate discerne adevărul. Și, cum fiecare consideră frumoase și plăcute anumite lucruri conform propriei sale dispoziții temperamentale, poate că omul superior se distinge cel mai mult prin aceea că în toate este capabil să descopere adevărul, ca și când ar fi el însuși canonul și măsura acestora.[59] Mulțimea însă pare să
se lase înșelată de plăcere, care îi pare un bine fără să fie. Într-adevăr, ea alege 1113 b
plăcerea ca pe un bine, fugind de durere ca de un rău.[60]

V

7 Așadar, scopul fiind obiect al voinței, iar mijloacele de a atinge scopul fiind obiect al deliberării și alegerii, actele legate de mijloace trebuie să fie conforme cu alegerea deliberată și voluntare.

Dar în aceeași sferă se desfășoară și activitatea virtuții. De noi depind, deci, și virtutea, și viciul.[61] Căci, acolo unde de noi depinde să acționăm, tot de noi depinde și să nu acționăm; și acolo unde de noi depinde acceptarea, tot de noi depinde și refuzul. Astfel încât, dacă săvârșirea unei fapte frumoase depinde de noi, de noi va depinde și să nu săvârșim o faptă urâtă; și, dacă a nu săvârși ceva frumos depinde de noi, tot de noi depinde și să săvârșim ceva urât.

Deci dacă de noi depinde să îndeplinim sau nu actele frumoase, ca și pe cele urâte, și în asta constau, cum spuneam, virtutea și viciul, atunci de noi depinde și să fim buni sau răi [din punct de vedere moral]. Dar a spune că „nimeni nu este rău de bunăvoie, nici fericit împotriva voinței sale"[62] pare să țină și de fals și de adevăr; căci, dacă nimeni nu este fericit împotriva voinței lui, răutatea în schimb este voluntară. Altfel, ar trebui să venim în contradicție cu cele afirmate mai înainte[63] și să negăm că omul este principiul și creatorul actelor sale, după cum este tată al copiilor săi. Dacă însă ceea ce am afirmat mai sus pare evident și nu ne putem raporta actele la alte principii[64] decât la cele existente în noi, atunci actele ale căror principii există în noi depind la rândul lor de noi și sunt voluntare.

Mărturie în acest sens par să stea atât comportarea proprie a fiecărui individ, cât și cea a legislatorilor înșiși, care aplică pedepse celor ce comit acte reprobabile, când aceștia nu o fac din constrângere sau din ignoranță, ceea ce i-ar absolvi de vină, iar pe cei ce îndeplinesc fapte frumoase îi recompensează, făcând asta cu intenția de a-i ține în frâu pe unii și de a-i stimula pe alții.

Desigur, nimeni nu ne-ar stimula la comiterea unor acte ce nici nu depind de noi, nici nu sunt voluntare, pentru că n-ar folosi la nimic dacă cineva ar încerca, de pildă, să ne convingă că nu resimțim căldura, durerea sau foamea, sau altceva asemănător, din moment ce tot nu le-am resimți mai puțin. Dar se pedepsește și ceea ce este comis din ignoranță, când cel ce a comis fapta pare să fie responsabil de ignoranța sa; de exemplu, pentru cei aflați în stare de ebrietate, pedeapsa este dublă[65], căci principiul se află în omul însuși, întrucât stătea în puterea lui să nu ajungă în această stare; pe de altă parte, starea de ebrietate este cauza ignoranței sale. De asemenea, sunt pedepsiți și cei ce ignoră o dispoziție legală a cărei cunoaștere era nu numai necesară, ci și lipsită
1114 a de dificultate. La fel se întâmplă și în alte cazuri, când unii par să ignore ceva

din nepăsare, dat fiind că depindea de ei, le era la îndemână să nu ignore, ci să se îngrijească de acel lucru. Poate că asemenea oameni sunt astfel făcuți, încât să nu se preocupe de nimic; sunt totuși responsabili de faptul că devin astfel, pentru că duc o viață neglijentă. Responsabili de faptele lor sunt și cei nedrepți sau necumpătați, unii pentru că săvârșesc lucruri rele, alții pentru că își petrec timpul în orgii sau alte asemenea ocupații; pentru că activitățile desfășurate într-o anumită direcție ne influențează comportarea.[66]

Acest lucru este vizibil la cei ce se antrenează în vederea vreunei competiții atletice sau pentru orice altceva, dat fiind că activitatea depusă de ei este neîntreruptă. Și, bineînțeles, a ignora faptul că din exersarea unei activități anume se nasc dispoziții habituale corespunzătoare înseamnă să fii de-a dreptul stupid.

Dar ar fi chiar absurd să ne imaginăm că omul nedrept nu vrea să practice injustiția sau cel neînfrânat să se lase în voia desfrâului.[67] Așadar, dacă cineva comite nu în necunoștință de cauză acte ce-l fac să fie nedrept, atunci înseamnă că este nedrept în mod voluntar. Și, desigur, cine este nedrept nu ar înceta să fie astfel și să devină drept numai pentru că ar dori-o, așa cum nici bolnavul nu se va însănătoși doar pentru că vrea acest lucru; și se prea poate întâmpla ca cineva să fie bolnav din proprie voință, pentru că a dus o viață necumpătată și nu a ascultat de medici. Cândva, i-a fost posibil să nu se îmbolnăvească, dar nu și după ce și-a dat frâu liber, așa cum celui ce a aruncat o piatră nu-i mai stă în putere s-o prindă din nou; și în acest caz depindea de el s-o arunce sau s-o lase să cadă, căci principiul acestui fapt se afla în el însuși. De asemenea, și omului nedrept, și celui desfrânat, la început le-a fost posibil să nu devină astfel, și de aceea sunt cum sunt din proprie voință; dar, după ce au devenit, nu mai pot fi altfel.

Dar nu numai viciile sufletului sunt voluntare, ci, la unii oameni, și cele ale corpului, iar aceștia merită să le adresăm reproșuri. Desigur, nimeni nu ar aduce reproșuri celor diformi din naștere, ci acelora care sunt astfel din lipsă de exercițiu fizic și din neglijență. La fel și în ce privește debilitatea și infirmitățile: nimeni nu i-ar adresa reproșuri cuiva care este orb din naștere sau din cauza unei boli, sau a unei lovituri, ci mai degrabă l-ar compătimi; pe când unuia care a ajuns astfel din cauza beției sau a altor excese, oricine i-ar reproșa-o. Deci, și în privința defectelor fizice, ne sunt reproșate cele de care ne facem vinovați, dar nu și cele care nu depind de noi. Astfel fiind, și în alte cazuri defectele ce ni se reproșează trebuie să depindă de noi[68].

Dar dacă cineva ar spune că toți oamenii aspiră spre aparența binelui, fără să fie însă stăpâni pe reprezentarea lor despre bine, atunci și scopul urmărit îi apare fiecăruia potrivit naturii sale. Și dacă fiecare este într-un fel 1114 b

responsabil de dispozițiile sale habituale, atunci va fi într-un fel responsabil și de reprezentările sale[69]; dar dacă nimeni nu este răspunzător în sine pentru răul pe care-l comite, ci acționează astfel din cauză că ignoră scopul ce trebuie urmărit, crezând că astfel va atinge binele suprem, atunci aspirația lui spre scop nu este rezultatul unei alegeri voluntare. Trebuie însă ca cineva să se fi născut, ca să spunem așa, cu un fel de ochi spiritual, prin care va judeca corect și va alege binele în conformitate cu adevărul, iar cel ce s-a născut cu o astfel de calitate este fericit înzestrat de natură; căci lucrul cel mai important și cel mai strălucit, care nu poate fi nici primit, nici învățat de la altul, ci există printr-o dispoziție naturală, trebuie să fie o natură cu adevărat fericită și perfectă, înclinată spre bine și frumos.[70]

Dacă toate acestea sunt adevărate, cum ar putea fi virtutea voluntară în mai mare măsură decât viciul? Căci și pentru omul virtuos, și pentru cel vicios, scopul este în același fel indicat și fixat, fie de către natură, fie în alt mod, iar toate celelalte, în orice fel ar fi duse la îndeplinire, sunt raportate la scop. Așadar, fie că scopul este indicat de natură, fie că natura nu-l dezvăluie fiecăruia cu exactitate, ci e nevoie și de o contribuție personală, din faptul că restul este îndeplinit în mod voluntar de către omul virtuos rezultă că virtutea este voluntară; și nu mai puțin voluntar este viciul, căci, și la omul vicios, ceea ce depinde de el apare în actele sale, chiar dacă nu și în ceea ce privește scopul.

Dacă, deci, după cum am spus, virtuțile sunt voluntare (căci, într-un fel, și noi contribuim la formarea virtuților noastre și, pe de altă parte, de calitățile noastre depinde și calitatea scopului pe care-l urmărim)[71], atunci și viciile sunt voluntare, pentru că, în legătură cu ele, lucrurile stau la fel.

Am tratat, așadar, până aici, despre virtuți în general, arătând în linii mari

8 natura lor (și anume că sunt medietăți și dispoziții habituale), originea lor și faptul că își exercită acțiunea în domeniul acelorași lucruri care le generează. Am arătat, de asemenea, că, depinzând de noi, ele au un caracter voluntar și se conformează cerințelor dreptei rațiuni. Dar dispozițiile habituale nu sunt voluntare în aceeași măsură ca actele, pentru că stăpâni ai actelor noastre suntem de la început până la sfârșit, când cunoaștem detaliile particulare ale desfășurării lor, pe când pe dispoziții nu suntem stăpâni decât la început; ceea

1115 a ce se adaugă datorită împrejurărilor particulare nu este ușor de cunoscut, la fel cum se întâmplă și în cazul bolnavilor. Totuși, datorită faptului că de noi depinde să ne folosim dispozițiile habituale într-un fel sau în altul, ele au un caracter voluntar.

9 Reluându-le, vom vorbi despre fiecare virtute în parte[72], arătându-le natura, obiectul și modul de a acționa, precum și numărul lor.

VI

Să vorbim mai întâi despre curaj.[73] Am arătat deja că el reprezintă linia de mijloc între teamă și temeritate[74].

Ne temem, evident, de ceea ce provoacă teama, iar ceea ce o provoacă este, în general vorbind, un rău; de aceea, teama și este definită ca așteptare a unui rău.[75] Ne temem deci de toate relele, cum sunt dezonoarea, sărăcia, boala, lipsa de prieteni, moartea. Dar curajul nu pare să se manifeste în legătură cu toate acestea; căci de unele chiar trebuie și este spre cinstea noastră să ne temem, iar a nu o face este ceva rușinos. De pildă, cel ce se teme de dezonoare este un om serios și cu bun simț, pe când celui ce nu se teme de ea îi lipsește decența; dar pe acesta din urmă unii îl consideră în mod impropriu curajos, în virtutea unei oarecari asemănări cu omul curajos, el fiind, ca și acela, lipsit de teamă.

De sărăcie poate că nu trebuie să ne temem, nici de boală și, în general, de tot ce nu reprezintă o consecință a viciului și nu se întâmplă din vina noastră. Dar nici cel lipsit de teamă în legătură cu acestea nu este propriu-zis curajos, ci îl numim astfel tot datorită similitudinii; căci unii oameni, care în primejdiile războiului se dovedesc a fi lași, au în schimb o noblețe demnă de un om liber când, dacă se întâmplă să-și piardă averea, se comportă cu fermitate.[76]

Desigur, nici dacă cineva se teme de violența la care i-ar putea fi expuși copiii și soția, sau de invidie[77], sau de altceva asemănător, nu este un laș; după cum nici cel ce, pe punctul de a fi biciuit[78], își păstrează îndrăzneala, nu este curajos.

Atunci, în ce fel de împrejurări de temut se arată cineva curajos? Nu în cele mai mari? Căci nimeni nu opune mai multă rezistență în fața unor lucruri înfricoșătoare decât omul curajos. Dar cel mai înfricoșător lucru este moartea; ea reprezintă limita extremă, dincolo de care se pare că nu mai există nimic, nici bun nici rău.

S-ar părea însă că nici în fața oricărui fel de moarte nu se manifestă curajul; de pildă, în cea provocată de un naufragiu sau de vreo boală. În care, atunci? Poate că în moartea cea mai strălucită? O asemenea moarte este aceea de pe câmpul de luptă, în mijlocul celor mai mari și mai glorioase pericole; unui asemenea fel de a muri îi sunt destinate și onorurile aduse de cetăți sau suverani. Deci, pe bună dreptate curajos ar putea fi numit cel care se arată neînfricat în fața unei morți aducătoare de glorie, în fața unor pericole în care moartea este iminentă; iar un asemenea mod de a muri se întâlnește cel mai mult pe câmpul de luptă.[79]

Și totuși, oamenii curajoși sunt neînfricați și pe mare sau în timpul bolilor, dar nu în același fel ca marinarii; căci primii își pierd speranța în salvare 1115 b

și suportă cu greu ideea unei astfel de morți[80], pe când ceilalți, datorită experienței mării, își păstrează încrederea. În afară de aceasta, oamenii curajoși acționează bărbătește în împrejurări care cer forță sau când moartea le aduce glorie; dar a dispărea într-un asemenea mod nu seamănă nici cu una, nici cu alta.

VII

Nu tuturor oamenilor le inspiră teamă aceleași lucruri, dar luăm în considerație și ceea ce, depășind omul, este înfricoșător pentru oricine, cel puțin dacă nu-i lipsește rațiunea. Ceea ce inspiră teamă potrivit măsurii umane se deosebește însă după gradul de intensitate, mai mare sau mai mic; la fel, și ceea ce inspiră încredere.

Omul curajos este lipsit de teamă atât cât poate fi un om. Fără îndoială, și el se va teme de asemenea lucruri, dar le suportă ferm, așa cum se cuvine și cum o cere rațiunea, de dragul frumosului moral[81]; căci acesta este scopul virtuții.

De ceea ce este într-adevăr înfricoșător ne temem, deci, fie mai mult, fie mai puțin; dar chiar și lucrurile ce nu sunt de temut ne pot înfricoșa, ca și când ar fi. Și astfel se întâmplă să greșim fie prin aceea că ne temem fără rost, fie că ne temem cum sau când nu trebuie și așa mai departe. La fel se întâmplă și în legătură cu ceea ce ne inspiră încredere.

Cel ce suportă și se teme de ce trebuie și pentru ce trebuie, și cum și când trebuie, în același fel manifestându-și și încrederea, este cu adevărat curajos; căci omul curajos suferă și acționează în raport cu importanța situației și după cum o cere rațiunea. Dar cum scopul oricărei activități este corespunzător dispozițiilor habituale care o generează, așa se întâmplă și în cazul omului curajos. Iar curajul fiind frumos, la fel va fi și scopul acestuia; căci fiecare lucru se definește prin scopul urmărit. Deci, în vederea frumosului moral rezistă și acționează omul curajos, în conformitate cu ceea ce numim curaj.[82]

Dintre cei care depășesc măsura, cel ce o face prin absența totală a fricii nu are un apelativ (am spus, de fapt, mai înainte[83] că multe sunt lipsite de o denumire proprie), dar trebuie să fie cineva nebun sau insensibil la durere ca să nu se teamă chiar de nimic, nici de cutremure, nici de valurile mării, cum se spune despre celți.[84] Cât despre cel ce exagerează prin îndrăzneală în fața pericolelor, el este numit temerar. Dar se pare că temerarul este și lăudăros și că doar afectează curajul; pentru că, în timp ce omul curajos manifestă într-adevăr curaj în pericole, cel temerar, ținând să pară la fel, îl imită de câte ori poate.[85] De aceea,

cei mai mulți dintre temerari sunt, de fapt, niște lași ce fac pe vitejii; căci, deși se laudă că ar avea curaj, nu sunt în stare să țină piept pericolelor.

Cel ce se teme în mod excesiv este laș, pentru că el se teme și de ce nu trebuie, și într-un mod nepotrivit, și tot felul de asemenea trăsături îl caracterizează. Acestuia îi lipsește și încrederea, dar pentru că în a se teme comite 1116 a
el excesul, aici și natura i se dezvăluie mai mult. Așadar, lașul este un om care se descurajează ușor, căci se teme de toate. Pe când omul curajos este contrariul lui, încrederea caracterizându-i pe cei ce speră.

Lucrurile în legătură cu care cineva poate fi laș, temerar sau curajos sunt aceleași, ar fiecare se comportă față de ele în mod diferit; primii doi greșesc prin exces sau insuficiență, pe când omul curajos se comportă cum se cuvine, păstrând măsura. În afară de aceasta, temerarii sunt impetuoși și deciși înainte de pericole, dar, în mijlocul lor, dau înapoi; oamenii curajoși sunt însă prompți în acțiune, după ce, mai înainte, au dat dovadă de calm.

Așa cum am mai spus, curajul este o linie de mijloc între încredere și teamă, în cazurile despre care am vorbit.[86] Iar omul curajos îl alege și înfruntă pericolele pentru că este frumos s-o facă și a nu o face ar fi dezonorant. Dar a muri pentru a fugi de sărăcie, de nefericirea în dragoste sau de vreo altă suferință nu este apanajul omului curajos, ci mai degrabă al celui laș; căci a fugi de greutăți înseamnă slăbiciune, iar cel ce recurge la așa ceva îndură moartea nu pentru că este frumos s-o facă, ci pentru a fugi de un rău.[87]

VIII

Curajul este deci ceva de felul arătat. Dar se mai vorbește și de alte cinci feluri de curaj. Primul este curajul civic; el seamănă cel mai mult cu ceea ce numim curaj, pentru că cetățenii par să înfrunte pericolele atât de teama pedepselor date de legi și a dezonoarei, cât și din dorința de a se distinge. Acesta se pare că este și motivul pentru care cei mai curajoși sunt socotiți cetățenii statelor în care lașitatea este disprețuită, iar curajul onorat.[88] Asemenea oameni înfățișează și Homer, de exemplu pe Diomedes sau pe Hector.

„Polydamas primul m-ar acoperi de dispreț“[89], spune Hector. Iar Diomedes:

„Căci, într-o zi, Hector va spune-n adunare, în fața tuturor troienilor: de frica mea, fiul lui Tydeus...“[90]

Acest fel de curaj seamănă cel mai mult cu cel despre care am vorbit mai înainte[91], pentru că se naște din virtute, și anume din sentimentul de

onoare[92] și dintr-o aspirație spre frumosul moral, vrednică de stimă, precum și din teama de dezonoare, ca fiind ceva rușinos.

I-am putea include în această categorie și pe cei ce sunt constrânși de mai marii lor să se arate curajoși; dar ei sunt mai prejos, pentru că nu din sentimentul onoarei fac aceasta, ci din teamă, și pentru că se tem nu de dezonoare, ci de durere. Comandanții lor îi constrâng la aceasta, cum spune și Hector:

„Dar celui pe care-l voi vedea că, de frica luptei, fuge departe,/ să-i intre-n cap că nu va putea cu nici un chip să scape de câini“.[93]

Așa procedează și comandanții trupelor care-i lovesc pe cei ce dau înapoi
1116 b din fața dușmanului, și cei care-i așază pe soldați în linie de luptă în fața unor
șanțuri sau a altor asemenea fortificații[94]: și unii, și alții, recurg la constrângere. Dar nu din constrângere trebuie să fii curajos, ci pentru că e frumos din punct de vedere moral.

Și experiența pare să fie, în cazuri individuale, un fel de curaj; de aceea, Socrate privea curajul ca știință.[95] Curajul fiecăruia se manifestă în mod diferit de la caz la caz, cel al soldaților de profesie[96] arătându-se pe câmpul de luptă. Și se pare că în război multe împrejurări sunt lipsite de pericol, lucru pe care soldații profesioniști îl știu foarte bine, dar ei apar curajoși în ochii celor ce nu cunosc situația. În plus, datorită experienței, ei sunt mai ales capabili să dea lovituri fără ca la rândul lor să le primească, pentru că știu să-și folosească armele cu care sunt echipați, atât pentru atac cât și pentru apărare. Ei luptă ca niște oameni înarmați cu unii fără arme sau ca niște atleți cu oameni neexersați; căci, și în întrecerile atletice, nu cei mai curajoși sunt cei mai buni luptători, ci aceia care au cea mai mare vigoare și constituția fizică cea mai bună.

Dar soldații de profesie devin lași când pericolul îi copleșește și când sunt inferiori prin număr și dotare militară; ei sunt primii care se retrag, pe când trupele de cetățeni rămân pe loc până la ultima suflare, așa cum s-a întâmplat în lupta de la Hermaion.[97] Căci pentru ei fuga este ceva dezonorant și preferă să moară decât să se salveze într-un asemenea mod, în timp ce soldații profesioniști, care la început se avântă spre pericol convinși fiind de superioritatea lor, când trebuie să-l înfrunte dau înapoi, temându-se de moarte mai mult decât de dezonoare. Dar omul curajos nu este astfel.

Și mânia poate fi luată drept curaj, căci curajoși par și cei ce, sub impulsul ei, sunt asemenea fiarelor ce se aruncă asupra celor care le-au rănit. De altfel, oamenii curajoși sunt și ei irascibili; pentru că mânia este impulsul cel mai viu în fața pericolelor; de unde și spusele lui Homer: „prin mânie i-a insuflat vigoare“[98], sau „i-a trezit ardoarea și mânia“[99], sau „nările îi fremătau de aprigă mânie“[100], sau „sângele îi fierbea“[101]. Toate acestea par, într-adevăr, să semnifice stimularea și trezirea mâniei.

Oamenii curajoși acționează, desigur, în vederea frumosului moral, iar mânia doar le vine în ajutor. Animalele însă o fac stârnite de durere, pentru că au fost rănite sau se tem să nu fie; căci, dacă se află la adăpost, în păduri [sau în mlaștini][102], nu atacă. Ele nu pot fi deci socotite curajoase pentru simplul fapt că, împinse de durere și iritare, se avântă spre pericol fără să prevadă nimic îngrozitor; altfel chiar și măgarii înfometați ar trebui să fie considerați curajoși, din moment ce, nici loviți fiind, nu se clintesc de pe pășune. Dar până și oamenii ce comit adulterul sunt în stare, sub impulsul dorinței, de multe acte îndrăznețe.

[Deci nu este curajos cel ce se avântă spre pericol datorită durerii sau mâniei.][103] Dar acest fel de curaj, cel stimulat de mânie, pare cel mai natural și, dacă este însoțit de o alegere rațională și de o motivație, devine curaj adevărat.[104] Pe lângă aceasta, mânia provoacă oamenilor suferință, iar răzbunarea plăcere; dar cei ce luptă din acest motiv sunt doar buni luptători, nu și oameni curajoși, căci nu o fac în vederea frumosului moral, nici conduși de rațiune, ci din pasiune. Între ei și oamenii curajoși există totuși o oarecare similitudine.

Desigur, nici cei ce manifestă încredere[105] nu sunt cu adevărat curajoși; căci siguranța lor de sine în fața pericolelor se bazează pe faptul că au învins adesea și pe mulți. Ei sunt totuși întrucâtva asemănători oamenilor curajoși, pentru că și unii și alții au încredere în sine, dar, în timp ce adevărații curajoși sunt încrezători din motivele arătate mai înainte[106], aceștia din urmă sunt astfel pentru că se cred mai puternici și la adăpost de suferințe.

La fel se întâmplă și cu cei aflați în stare de ebrietate, stare ce le insuflă încredere. Dar dacă nu se întâmplă ceea ce speră ei, dau înapoi; pe când celui curajos îi este propriu să reziste în fața a ceea ce omului îi inspiră sau pare să-i inspire teamă și procedează astfel pentru că așa este frumos, iar contrariul ar fi dezonorant.

De aceea și pare o dovadă mai mare de curaj să fii lipsit de teamă și de tulburare în pericolele neașteptate decât în cele prevăzute; căci curajul se naște mai degrabă din deprindere decât din pregătirea specială pentru a înfrunta pericolul. Pentru pericolele previzibile oricine se poate pregăti, cu ajutorul calculului și al rațiunii, dar în cele survenite pe neașteptate fiecare reacționează cum îi dictează deprinderile.

Curajoși par și cei ce ignoră pericolul și ei nu se deosebesc prea mult de cei încrezători, dar le sunt inferiori în măsura în care, spre deosebire de aceia, nu au nici un criteriu de apreciere. Încrezătorii și rezistă, din acest motiv, un timp, pe când ceilalți, înșelați în așteptările lor, o iau la fugă de îndată ce-și dau seama că e altfel decât și-au imaginat, așa cum au pățit argienii când au dat peste lacedemonieni, pe care-i luaseră drept sicyonieni.[107]

Iată, deci, expuse caracteristicile oamenilor curajoși, precum și ale celor care doar par curajoși.

IX

12 Deși curajul este legat atât de încredere cât și de teamă, el nu se manifestă în mod egal față de ambele, ci mai mult față de ceea ce inspiră teama. Căci mai curajos este cel ce nu se tulbură în primejdii și se comportă cum se cuvine în fața lor decât cel ce se poartă astfel în situații ce favorizează încrederea. De aceea, după cum am mai spus[108], curajoși sunt considerați cei capabili să țină piept lucrurilor dureroase. Și, tot din acest motiv, curajul este asociat cu durerea și primește pe drept elogii; căci mai dificil e să suporți ceva dureros decât să te abții de la ceva plăcut.

1117 b Dar dacă s-ar părea că scopul legat de curaj este plăcut[109], el este totuși umbrit de ansamblul elementelor ce-l înconjoară, cum se întâmplă de exemplu la întrecerile gimnice: deși pentru pugiliști este plăcut scopul pentru care luptă, adică cununa și onorurile, este totuși dureros să primească lovituri, pentru că sunt ființe făcute din carne, iar întreaga lor trudă le provoacă suferință; și cum suferințele sunt numeroase, iar scopul pentru care luptă este minor, acesta pare să nu mai conțină nimic plăcut.

Deci, dacă astfel stau lucrurile și în ce privește curajul, desigur că moartea și rănile vor fi pentru omul curajos dureroase și nedorite; dar el le îndură cu fermitate, pentru că este frumos s-o facă și pentru că a nu o face ar fi rușinos. Și cu cât mai desăvârșită îi este virtutea, și cu cât este el mai fericit, cu atât mai îndurerat va fi în fața morții; căci viața unui astfel de om merită în cel mai înalt grad să fie trăită, și, conștient fiind că moartea îl va priva de bunurile cele mai înalte, acest lucru nu poate fi decât dureros pentru el. Dar asta nu-i va diminua câtuși de puțin curajul, ci poate chiar i-l va spori, pentru că el preferă acelor bunuri gloria pe câmpul de luptă.[110]

Deci nu în orice virtute acțiunea este însoțită de plăcere, în afară de măsura în care ea își atinge scopul.[111] Dar poate că nimic nu împiedică faptul ca oamenii asemenea celor despre care am vorbit să fie învinși de soldați mai puțin curajoși și care nu posedă nici un alt bun; căci aceștia din urmă sunt gata să înfrunte pericolele și chiar să-și dea viața pentru neînsemnate profituri materiale.

Dar am vorbit destul despre curaj. Din cele arătate până acum nu este dificil să-i înțelegem, în linii mari, natura.

X

După ce am tratat despre curaj, să ne ocupăm acum de cumpătare.[112] Căci acestea două trec drept virtuţi ale părţilor iraţionale ale sufletului.[113]

Despre cumpătare am spus deja[114] că reprezintă măsura justă în ceea ce priveşte plăcerile; la durere ea se raportează mai puţin şi nu în acelaşi mod. În acelaşi domeniu, cel al plăcerilor, apare şi necumpătarea.

Să definim acum natura plăcerilor de care este legată cumpătarea. Pentru asta e necesar, mai întâi, să stabilim distincţia între plăcerile sufleteşti şi cele ale corpului. Să luăm ca exemplu dorinţa de onoruri sau dorinţa de studiu; în fiecare dintre ele, ne face plăcere ceea ce suntem înclinaţi să iubim, plăcere resimţită nu de trup, ci mai degrabă de spirit.[115] Cei ce se bucură de asemenea plăceri nu sunt numiţi nici cumpătaţi, nici necumpătaţi, după cum nici cei ce se bucură de alte plăceri ce nu au legătură cu trupul. Căci nu-i numim necumpătaţi, ci flecari, pe cei cărora le place să pălăvrăgească şi să povestească vrute şi nevrute, pierzându-şi timpul cu tot felul de nimicuri; şi nu-i numim cumpătaţi sau necumpătaţi nici pe cei ce suferă din cauza pierderii de bunuri 1118 a
materiale sau a prietenilor.

Cumpătarea trebuie deci raportată la plăcerile senzoriale, dar nici aici la toate; căci cei ce resimt plăcere datorită senzaţiilor vizuale, de exemplu în faţa culorilor, formelor sau imaginilor, nu sunt numiţi nici cumpătaţi, nici necumpătaţi. Şi totuşi, s-ar părea că există şi în aceste plăceri o măsură justă, precum şi un exces şi o insuficienţă. La fel şi în cazul senzaţiilor auditive: pe cei ce se bucură în mod excesiv de muzică sau teatru nimeni nu-i numeşte necumpătaţi, după cum nici cumpătaţi pe cei ce se bucură de ele cu moderaţie. Şi nu se întâmplă altfel nici în privinţa senzaţiilor olfactive, cu excepţia unor cazuri întâmplătoare; căci nu-i numim necumpătaţi pe cei cărora le fac plăcere miresmele de fructe, trandafiri sau mirodenii parfumate, ci mai degrabă pe cei atraşi de parfumul cosmeticelor sau de cel al mâncărurilor; dacă însă necumpătaţii găsesc o plăcere în acestea din urmă, este pentru că trezesc în ei amintirea obiectului unei dorinţe. Trebuie observat că şi alţi oameni, când le este foame, se simt atraşi de aromele mâcărurilor; dar plăcerea pentru astfel de lucruri este caracteristică necumpătatului, acestea constituind obiectul dorinţelor sale.[116]

Nici la celelalte vieţuitoare plăcerea nu este legată de aceste senzaţii decât accidental. Astfel, nici câinii nu resimt plăcerea în a adulmeca mirosul iepurilor, ci în a-i consuma, dar mirosul este cel ce a declanşat senzaţia; nici leul nu resimte plăcerea în a auzi mugetul boului, ci în a-l mânca, dar datorită

mugetului i-a simțit în apropiere prezența și de aceea el pare a se bucura la auzul mugetului. Tot astfel, nu vederea [sau descoperirea] „unui cerb sau a unei capre sălbatice“[117] îi declanșează plăcerea, ci faptul că va avea mâncare.

Așadar, de astfel de plăceri sunt legate cumpătarea și necumpătarea, plăceri împărtășite și de celelalte ființe vii, fapt care le face să pară servile și animalice[118]; iar acestea sunt plăcerile oferite de simțul tactil și de cel al gustului. Dar se pare că plăcerile sunt legate de gust foarte puțin sau deloc; căci gustului îi este proprie facultatea de a discerne aromele[119], cum fac degustătorii de vin și bucătarii, care însă nu găsesc în asta o plăcere prea mare. Și nici măcar necumpătații, căci ei se bucură mai mult de plăcerea simțului tactil, atât în ce privește băuturile și mâncărurile, cât și în ceea ce numim plăceri erotice.[120] Așa se face că un amator de rafinamente culinare[121] dorea să aibă un gât mai lung decât cel al unui cocor, pentru a se bucura de plăcerea atingerii.

1118 b Deci simțul de care este legată necumpătarea este cel mai larg răspândit; și s-ar părea că pe drept necumpătarea este considerată blamabilă, ea nefiind legată de partea umană din noi, ci de cea animalică.[122]

Așadar, a te bucura de asemenea plăceri și a găsi în ele suprema satisfacție este ceva animalic. Fac excepție, desigur, cele mai demne de un om liber dintre plăcerile tactile, cum sunt acelea pe care, în gymnasii, le produc frecțiile și încălzirea; căci nu de întreg corpul este legată plăcerea tactilă în cazul omului necumpătat, ci doar de unele părți.

XI

Dintre dorințe, unele par să fie comune tuturor oamenilor[123], altele particulare și adăugate naturii. De exemplu, pofta de mâncare este naturală, căci orice om, când simte nevoia, dorește mâncare sau băutură, uneori și una și alta, și, precum spune Homer[124], bărbatul tânăr și în deplinătatea forțelor dorește și plăceri conjugale. Dar dorințele oamenilor sunt diferite, nu toți doresc același lucru. De aceea pare să existe în noi ceva propriu fiecăruia, deși ține în același timp și de natură; pentru că, deși fiecăruia îi place altceva, unele lucruri plac tuturor mai mult decât oricare altele.[125]

În ce privește dorințele naturale, puțini sunt cei ce greșesc și asta doar într-un sens, anume prin abuz; căci a mânca sau a bea orice până la îmbuibare înseamnă a depăși prin cantitate ceea ce respectă cerințele naturii, pe când dorința naturală constă în simpla satisfacere a nevoii de hrană. De aceea

asemenea oameni și sunt numiți lacomi, pentru că ei își umplu stomacul mai mult decât au nevoie; dar la așa ceva ajung firile cu totul servile.

În ce privește plăcerile particulare însă, mulți oameni greșesc și în multe feluri. Căci, oricare le-ar fi preferințele, necumpătații întrec în toate măsura, fie găsind plăcere unde nu trebuie, fie mai mult decât trebuie, fie în mod vulgar, fie într-un fel nepotrivit. Lor le plac uneori lucruri ce nu s-ar cuveni să le placă (fiind detestabile), iar dacă le place ce se cuvine, le place mai mult decât trebuie și se bucură de aceasta în mod vulgar. Evident, excesul în ce privește plăcerile înseamnă necumpătare, iar necumpătarea este blamabilă.

În ce privește durerea, însă, nu se întâmplă ca în cazul curajului, cine o suportă nefiind numit pentru aceasta cumpătat, nici necumpătat în caz contrar, ci necumpătat este socotit cel ce suferă mai mult decât se cuvine când nu are parte de plăceri (astfel încât plăcerea însăși îi produce durere)[126], iar cumpătat cel ce nu suferă din cauza absenței plăcerilor sau a renunțării la ele.

Desigur, necumpătatul dorește toate plăcerile sau pe cele mai mari și 1119 a
este mânat de dorință până într-acolo încât le preferă oricărui alt lucru; de **14**
aceea suferă și când nu le obține, și când le dorește. Căci dorința este însoțită de durere, oricât de absurd ar părea să suferi din cauza plăcerii.[127]

În schimb, foarte puțini sunt cei ce renunță cu totul la plăceri sau se bucură de ele mai puțin decât trebuie. O asemenea insensibilitate nu este deloc omenească. Până și celelalte ființe fac deosebire între alimente, și unele le plac, altele nu; dacă însă pentru cineva nimic nu este plăcut și nu face deosebire între ceva și altceva, acela este foarte departe de a fi om. Un astfel de om nu a primit un apelativ special, pentru că aproape nu există.[128]

Cumpătatul, însă, păstrează măsura în legătură cu toate acestea. El nu găsește plăcere în ceea ce place cel mai mult necumpătatului, ci mai degrabă asemenea lucruri îi provoacă dezgust, și în general nu se bucură de ceea ce nu se cuvine. De altfel, nici una dintre plăceri nu-l delectează excesiv, nici nu suferă de lipsa lor, nici nu le dorește decât cu măsură, nici mai mult decât trebuie, nici când nu trebuie și așa mai departe. Plăcute fiindu-i cele care-i sunt utile pentru sănătate sau pentru buna stare a corpului, el va tinde spre acestea cu măsură și cuviință; iar dintre celelalte plăceri le va alege pe cele care nu-i periclitează sănătatea și buna stare corporală sau nu se opun frumosului moral și nu-i depășesc mijloacele materiale. Cel ce preferă să facă invers iubește plăcerile mai mult decât valorează ele, pe când omul cumpătat, dimpotrivă, se comportă conducându-se după regula rațională.

XII

Necumpătarea pare să aibă un caracter mai voluntar decât lașitatea, căci una se datorează plăcerii, cealaltă durerii, plăcerea fiind dorită, durerea evitată. Și, în timp ce durerea tulbură și ruinează natura[129] celui ce o resimte, plăcerea nu provoacă nimic de acest fel.

Plăcerea este deci mai voluntară; de aceea, și mai blamabilă. Cu ea ne și obișnuim mai ușor; căci multe sunt în viață ocaziile de acest fel, iar obișnuința cu ea pare lipsită de pericol, spre deosebire de contactul cu lucruri generatoare de teamă.

Cât despre lașitate, s-ar părea că nu este la fel de voluntară în fiecare caz. Prin sine, ea nu provoacă durere; dar împrejurările în care își face apriția dezechilibrează omul în asemenea măsură, prin durerea pe care i-o provoacă, încât îl fac să-și arunce armele și să-și piardă demnitatea. De aceea, lașitatea și pare efectul unei constrângeri.

La omul necumpătat, dimpotrivă, actele legate de cazuri particulare sunt voluntare (căci el le dorește și tinde spre ele); dar, privite în general, sunt mai puțin, căci nimeni nu dorește să fie necumpătat.

Termenul de „necumpătare“[130] îl aplicăm și la greșelile copiilor, pentru
1119 b că între aceste două cazuri există o oarecre asemănare. Care dintre ele și-a primit numele de la celălalt nu ne interesează acum, e clar însă că unul de la altul. Și nu fără temei s-a făcut acest transfer de sens, căci tendința spre acte reprobabile, care poate lua o mare amploare, trebuie frânată, iar o astfel de tendință o manifestă cel mai mult omul cuprins de dorință și copilul. Într-adevăr, copiii trăiesc sub impulsul dorinței și la ei tendința spre plăcere este foarte pronunțată, iar dacă nu e strunită, încă de la început, ea poate ajunge foarte departe. Căci tendința spre plăcere este insațiabilă, asaltându-l din toate părțile pe cel fără minte, iar actualizarea dorințelor nu face decât să intensifice ceea ce este înnăscut. Și când acestea sunt mari și intense, ele pot anula chiar și judecata.

Iată de ce dorințele trebuie să fie moderate și puține la număr și, de asemenea, să nu vină în contradicție cu rațiunea. Pe cel cu un astfel de caracter îl numim disciplinat și stăpânit. Căci, așa cum un copil trebuie să trăiască respectând preceptele pedagogului său, la fel și partea pasională a sufletului trebuie să se conformeze rațiunii. De aceea, și la omul cumpătat, această parte pasională tebuie să se armonizeze cu rațiunea.[131] Căci scopul ambelor este frumosul moral, iar omul cumpătat dorește ce trebuie, cum trebuie și când trebuie, așa cum o cere și rațiunea.

Aceasta este, așadar, expunerea noastră referitoare la cumpătare.

CARTEA A IV-a

I

Să vorbim, în continuare, despre generozitate.[1] Ea pare să fie conduita justă în ce privește bunurile materiale, omul generos fiind lăudat nu pentru fapte de arme, nici pentru calitățile prin care se distinge omul cumpătat, nici pentru modul său de a judeca[2], ci pentru felul de a oferi și de a primi bunuri materiale, mai ales pentru felul de a oferi. (Numim bunuri materiale toate cele a căror valoare se apreciază în monedă.) Aceste bunuri sunt, de asemenea, obiectul risipei și al avariției, excese și totodată insuficiențe.[3]

Avariția o atribuim totdeauna celor care depun prea mult zel pentru a obține bunuri materiale, dar termenul de risipă îl utilizăm uneori și în alte sensuri, căci îi numim risipitori și pe oamenii nestăpâniți și pe cei necumpătați, care cheltuie excesiv în necumpătarea lor. Din acest motiv ei și par să fie cei mai corupți, având mai multe vicii în același timp. Și totuși acest apelativ le este impropriu, căci risipitor înseamnă un om cu un singur viciu, și anume 1120 a
acela de a-și ruina averea; risipitorul este cel ce se autodistruge[4], ruinarea propriei averi fiind ca un fel de ruinare de sine, dat fiind că bunurile materiale constituie fundamentul existenței. Acesta este, deci, sensul pe care-l dăm termenului de risipă.

De lucrurile care ne sunt utile ne putem folosi fie bine, fie rău; iar bogăția face parte dintre lucrurile utile. Și cum de orice lucru se folosește cel mai bine acela care posedă în privința lui virtutea corespunzătoare, și de bogăție se va servi cel mai bine cine posedă virtutea legată de bunurile materiale, iar acesta este omul generos.

Dar utilizarea resurselor materiale constă, se pare, în a cheltui și a oferi, în timp ce câștigarea și păstrarea lor reprezintă mai degrabă posesiune[5]. De

aceea, pe omul generos îl caracterizează mai mult actul de a oferi cui trebuie decât acela de a primi de unde trebuie și de a nu primi de unde nu trebuie. Căci specificul virtuții îl constituie mai degrabă îndeplinirea actelor frumoase decât evitarea celor urâte. Este evident, deci, că actul de a oferi corespunde înfăptuirii binelui și frumosului, în timp ce faptul de a primi este însoțit de resimțirea binelui sau, oricum, de conștiința că nu comiți ceva urât. Iar recunoștința, și cu atât mai mult laudele, sunt adresate celui ce oferă, nu celui ce se limitează la a nu primi.

Dar este, desigur, mai ușor să nu primești decât să oferi; căci omul este mai puțin înclinat să renunțe la ceea ce îi aparține decât să nu primească ceea ce-i aparține altcuiva. De aceea, generoși sunt numiți oamenii care oferă. Celor ce nu primesc, deși nu sunt lăudați pentru generozitate, li se aduc totuși laude pentru corectitudine; dar cei care primesc nu sunt deloc lăudați.

Generozitatea este poate virtutea cea mai îndrăgită, pentru că, prin actul de a se dărui, oamenii generoși vin în ajutorul semenilor lor.

Actele conforme cu virtutea fiind frumoase și având drept scop frumosul
2 moral, omul generos va dărui într-adevăr de dragul frumosului moral și o va face în mod judicios; căci el va oferi cui trebuie, cât și când trebuie, respectând, de asemenea, și toate celelalte condiții cerute de un mod judicios de a oferi. El va face aceasta cu plăcere și fără nici un regret; căci ceea ce se conformează virtuții este plăcut și lipsit de suferință, în orice caz nu poate aduce neplăcere.

Dar cine oferă cui nu trebuie sau nefiind animat de frumosul moral, ci de vreun alt motiv, nu va fi numit generos, ci altfel.[6] Și nu va fi numit generos nici cel căruia-i pare rău că oferă; un astfel de om iubește mai mult averea decât actele nobile, ceea ce însă este departe de a-l caracteriza pe omul generos.

Dar omul generos nici nu va primi de unde nu se cuvine, o astfel de atitudine fiind străină de cel ce disprețuiește bunurile materiale. Și el nu poate fi conceput nici în postura de solicitant, căci nu-i stă în fire celui ce face binele să primească cu ușurință binefaceri.[7] Dar de acolo de unde trebuie va lua, adică
1120 b din propriile-i venituri[8], dacă nu pentru că e frumos, cel puțin pentru că e necesar, ca să poată da. El nu-și va neglija averea personală, cel puțin pentru că dorește ca, prin intermediul ei, să vină altora în ajutor. Nici nu va dărui la întâmplare, pentru a avea de unde să dea cui trebuie și în împrejurări în care este bine s-o facă. Omului generos îi este foarte caracteristic și să depășească măsura în a dărui, astfel încât pentru el însuși își rezervă mai puțin decât dă; căci stă în firea generosului să nu se gândească la sine.

Un om este considerat generos în raport cu bunurile pe care le posedă; căci nu în bogăția darurilor constă generozitatea, ci în deprinderea de a dărui[9], iar

aceasta din urmă înseamnă a da după posibilități. Deci se poate întâmpla ca cineva care dă mai puțin să fie mai generos, dacă resursele sale sunt mai modeste.

Mai generoși par cei ce nu și-au câștigat ei înșiși averea, ci au moștenit-o; căci, pe de o parte, ei nu au experiența lipsurilor, pe de alta oricine este mai legat de rezultatul muncii proprii, așa cum sunt părinții sau poeții.[10] Dar nu este ușor pentru un om generos să se îmbogățească, el nefiind înclinat nici să primească de bunăvoie, nici să-și păstreze averea, ci s-o cheltuie cu larghețe, neprețuind-o pentru ea însăși, ci pentru a putea dărui. De aceea, de obicei este incriminată soarta pentru faptul că oamenii care merită mai mult sunt cel mai puțin avuți. Dar în asta nu este nimic surprinzător, pentru că nu poți poseda bunuri materiale dacă nu te-ai îngrijit să le dobândești, așa cum se întâmplă și cu altele.

Desigur, omul generos nu va dărui cui nu trebuie, nici când nu trebuie și așa mai departe; asta ar însemna să nu mai procedeze ca un om generos și, risipindu-și astfel avutul, n-ar mai avea de unde să cheltuie în mod judicios. Căci, după cum am mai spus, generos este cel ce cheltuie după posibilități și așa cum se cuvine, pe când cel ce exagerează în acest sens este un risipitor. De aceea, pe tirani nu-i numim risipitori; bogățiile lor sunt atât de mari, încât darurile și cheltuielile pe care le fac cu greu le-ar putea epuiza.

Așadar, generozitatea reprezentând conduita justă în ce privește oferirea și primirea de bunuri, omul generos va dărui și va cheltui pentru ceea ce se cuvine și cât se cuvine, atât în cazurile importante cât și în cele de mică însemnătate, și o va face cu plăcere; de asemenea, el nu va primi decât de unde și cât se cuvine. Virtutea fiind măsura justă în ambele privințe, în ambele el va proceda așa cum trebuie. Căci cine oferă în mod echitabil în același mod și primește, altfel modul de a primi ar fi contrariu celui de a da; or, fără îndoială, trăsăturile ce concordă se nasc în același timp în același om, pe când cele contrare evident că nu. Iar dacă i se întâmplă să cheltuie mai mult decât trebuie și într-un mod nepotrivit, omul generos va păstra, și în supărare, măsura și cuviința, pentru că virtuții îi este propriu să resimtă plăcerea sau neplăcerea doar pentru ceea ce se cuvine și în modul în care se cuvine.

Omul generos este și binevoitor. El consimte chiar și să fie păgubit, dat fiind că nu prețuiește bunurile materiale, și mai degrabă suferă dacă nu a făcut o cheltuială necesară decât să se supere dacă a făcut una de prisos, punct de vedere care, desigur, nu ar fi pe placul unui Simonides.[11] Dar risipitorul greșește și în aceste privințe: nici nu se bucură, nici nu se supără pentru ce trebuie și în maniera în care trebuie, după cum se va vedea în cele ce urmează.

Am spus deja că risipa și avariția reprezintă excesul și insuficiența atât în privința oferirii, cât și în cea a primirii de bunuri; căci în sfera ofertei

includem și actul de a cheltui. Astfel, risipa constituie un exces în a da și a nu primi, dar o insuficiență în a primi, în timp ce avariția constituie o insuficiență în a da și un exces în a primi, când însă este vorba de lucruri minore.[12]

Cele două aspecte ale risipei nu pot coexista însă prea mult timp, căci nu e ușor, neprimind de la nimeni, să dai la toți; astfel, persoanele dispuse să dea în felul în care o fac cei pe care-i considerăm risipitori rămân repede fără venituri. Dar, cel puțin, un astfel de om s-ar părea că este preferabil avarului, întrucât vârsta și lipsurile la care ajunge din cauza risipei îl pot lesne vindeca, orientându-l spre conduita justă.[13] Căci risipitorul are trăsături comune cu omul generos: el dă și nu primește; numai că, în ambele cazuri, o face cum nu trebuie și cum nu e bine. Dacă, deci, ar lua în considerație acest lucru, sau s-ar schimba în vreun fel oarecare, ar putea deveni generos și atunci va dărui cui trebuie și nu va primi de unde nu trebuie. Din acest motiv, caracterul său nici nu pare să fie prea rău, a depăși măsura în a da și nu a primi presupunând nu un om rău și josnic, ci unul fără minte.

Un risipitor de acest tip pare mult mai bun decât avarul și din motivele arătate, dar și pentru că el vine multora în ajutor, pe când avarul nu-i este de folos nimănui, nici măcar sieși.

Dar majoritatea risipitorilor, după cum am mai spus, și primesc de unde nu trebuie, iar din acest punct de vedere pot fi considerați niște avari. Ei ajung să ia de la alții din cauza dorinței de a cheltui, lucru pe care nu-l pot face cu ușurință, pentru că resursele lor se epuizează repede, așa încât sunt într-adevăr constrânși să și le procure din altă parte.

1121 b În același timp, pentru că binele nu-i preocupă câtuși de puțin, ei primesc de oriunde fără să le pese; căci dorința lor este de a da, fără să-i intereseze în ce fel și de unde iau. De aceea, nici darurile lor nu pot fi socotite acte de generozitate, ele neavând nici frumusețe morală, nefiind nici animate de un asemenea scop, nici oferite cum se cuvine. Dimpotrivă, uneori ei îmbogățesc oameni care ar trebui să rămână la o condiție modestă și nu ar da nimic acelora care sunt cumsecade, în schimb dau dovadă de largheţe față de lingușitori sau față de oricine le procură o plăcere oarecare. De aceea, cei mai mulți dintre ei sunt și necumpătați; ei cheltuie fără scrupule pentru excesele lor, lăsându-se în voia desfrâului în loc să ducă o viață morală.

Pe o asemenea pantă alunecă risipitorul lipsit de îndrumare; dar, dacă se întâmplă să aibă parte de o supraveghere atentă, el poate ajunge la măsura justă, comportându-se cum se cuvine.

Avariția, însă, este incurabilă. (Se pare că bătrânețea și slăbiciunile fizice îi favorizează apariția.)[14] Oricum, tendința spre avariție este mai înrădăcinată în natura umană decât cea spre risipă, majoritatea oamenilor preferând să

strângă averi decât să dăruiască. Ea este foarte răspândită și se manifestă sub variate forme; căci, după cât se pare, există mai multe feluri de avariție. Având două aspecte, și anume insuficiența în a da și excesul în a primi, ea nu apare la toți în complexitatea ei, ci uneori este limitată la un aspect, astfel încât unii primesc excesiv, alții dau insuficient.

Cei desemnați cu apelative ca zgârie-brânză, mațe-fripte, cărpănoși[15], toți sunt prea puțin dispuși să dea, însă nici nu râvnesc la bunurile altora, și nu doresc să ia de la ei. Unii sunt astfel dintr-un soi de onestitate și din teama de fapte urâte (căci mulți par sau cel puțin pretind că își păzesc avutul ca nu cumva să se vadă vreodată constrânși la a comite ceva dezonorant; dintre ei fac parte și calicul[16] și toți cei asemenea lui, ei fiind astfel numiți pentru că merg până acolo cu exagerarea încât nu dau nimănui nimic).

Mai sunt unii care resping bunurile străine din teama că nu le-ar fi ușor să ia de la alții fără să dea nimic în schimb; acestora nu le place nici să ia, nici să dea.

Alții, dimpotrivă, depășesc măsura în a primi, luând de peste tot și tot ce pot, de exemplu cei ce exercită profesii nedemne de un om liber, cum sunt proxeneții și toți cei asemenea lor, sau cămătarii, care împrumută sume mici cu dobândă mare. Toți aceștia primesc de unde nu trebuie și mai mult decât 1122 a trebuie. Comună la ei pare să fie cupiditatea[17]; toți sunt în stare să suporte dezonoarea de dragul câștigului, și încă al unuia meschin. Căci pe cei ce obțin mari profituri luând ce nu trebuie și de unde nu trebuie, de pildă pe tiranii ce devastează cetăți și jefuiesc locurile sacre, nu-i numim avari, ci mai degrabă oameni răi, nelegiuiți și nedrepți.[18]

Din această speță de avari fac parte și jucătorii de zaruri, hoții și tâlharii, întrucât și ei urmăresc câștiguri oneroase. Și unii, și alții, se străduie să obțină un câștig pentru care se acoperă de dezonoare, unii înfruntând în acest scop cele mai mari pericole, alții profitând de prieteni, cărora mai degrabă ar trebui să le dea. Și unii, și alții, urmărind să câștige de unde nu trebuie, sunt deci iubitori de câștiguri oneroase. Toate aceste moduri de a primi sunt nedemne de un om liber.

Așadar, pe bună dreptate avariția este consideraă contrariul generozității; ea este un rău mai mare decât risipa și oamenii comit greșeli mai adesea din avariție decât din risipă, despre care am vorbit mai înainte.

Să încheiem aici cele spuse despre generozitate și despre viciile care i se opun.

II

Urmează să tratăm despre mărinimie, dat fiind că și ea pare a fi o virtute legată de bunurile materiale. Mărinimia nu se extinde, ca generozitatea, la toate actele privind aceste bunuri, ci numai la cele raportate la cheltuieli; dar în domeniul acestora ea depășește generozitatea, prin mărimea sumelor cheltuite. Căci, așa cum sugerează și termenul ce o definește, este vorba de cheltuiala adecvată unor realizări grandioase.[19]

Dar mărimea este ceva relativ: nu aceeași va fi cheltuiala cuiva care echipează pe cont propriu o triremă cu cheltuiala celui ce subvenționează trimiterea unei delegații solemne.[20] Deci ceea ce se cuvine în privința mărimii depinde și de persoana care cheltuie, și de obiectul cheltuielii sale. Nu este numit mărinimos cel care cheltuie în mod adecvat în lucruri de importanță minoră sau medie, precum cel ce spune: „adesea am dăruit cerșetorului"[21], ci acela care procedează astfel în lucruri mari; căci omul mărinimos este generos, dar generosul nu este neapărat mărinimos.

În privința acestei dispoziții habituale insuficiența este numită meschinărie, iar excesul vulgaritate, prost gust sau altele asemenea, toate acestea exprimând depășirea măsurii prin importanța cheltuielii nu în raport cu ceea ce se cuvine, ci cu ceea ce nu se cuvine, precum și afișarea unei măreții deplasate. Dar asupra acestor lucruri vom reveni mai târziu.[22]

Omul mărinimos pare dotat cu un fel de știință; el este capabil să aprecieze lucrurile la justa lor valoare[23] și să facă mari cheltuieli în mod judicios. Căci, așa cum spuneam la început[24], deprinderile sunt determinate de acte și de ceea ce se raportează la ele. Deci, cheltuielile omului mărinimos fiind mari și corespunzătoare obiectului lor, la fel vor fi și realizările sale. Astfel, opera realizată trebuie să fie demnă de cheltuiala investită pentru ea, iar cheltuiala demnă de operă, și chiar s-o depășească.

Dar asemenea cheltuieli omul mărinimos le face vizând frumosul moral, acesta fiind scopul comun tuturor virtuților.[25] Și le face cu plăcere și generozitate; a o face cu parcimonie ar fi ceva meschin. El reflectează mult mai mult la înfăptuirea operei sale în modul cel mai frumos și cel mai potrivit decât la prețul cel mai convenabil.

Este deci inevitabil ca omul mărinimos să fie și generos, pentru că și generosul cheltuie cât trebuie și cum trebuie. Și chiar în acest aspect stă măreția mărinimosului, anume că, generozitatea fiind prezentă în mărimea cheltuielii sale, aceeași cheltuială va da operei realizate un plus de strălucire.[26] Căci valoarea unui lucru pe care-l posezi nu este aceeași cu valoarea unui lucru

pe care-l înfăptuiești. Un obiect poate fi de cea mai mare valoare prin prețul său, de exemplu aurul, dar valoarea operei realizate stă în măreție și frumusețe. Contemplarea ei stârnește admirație, pentru că ceea ce este grandios este demn de a fi admirat, și în asta constă calitatea operei realizate de omul mărinimos.

Dintre cheltuielile despre care vorbim fac parte și cele pe care le numim onorifice, cum sunt cele făcute pentru ofrande închinate zeilor, pentru construcții de edificii religioase, pentru sacrificii și tot ce se dedică unei divinități; de asemenea, cele ce izvorăsc din zelul pentru comunitate, de exemplu când cineva consideră că are datoria să organizeze cu strălucire un cor, sau să echipeze o triremă, sau să dea un banchet public.[27]

Dar în toate acestea, după cum am spus[28], se iau în considerație și persoana celui ce acționează, și mijloacele de care dispune; căci cheltuielile trebuie să fie demne de opera vizată și să corespundă nu numai operei, ci și celui ce o realizează.

De aceea, un om sărac nu poate fi mărinimos, lipsindu-i mijloacele necesare pentru a cheltui în mod corespunzător. Iar dacă ar încerca să fie, ar da dovadă de sminteală, căci așa ceva i-ar depăși condiția și ar veni în contradicție cu ceea ce se cuvine; or, numai ceea ce se cuvine poate fi în conformitate cu virtutea.

Asemenea cheltuieli sunt pe potriva fie a celor ce dispun de resurse dobândite de ei înșiși, moștenite de la strămoși sau prin alte legături, fie a celor de origine nobilă, a oamenilor iluștri sau a altora ca ei. Căci toate acestea sunt legate de grandoare și vază. Un astfel de om este, înainte de toate, mărinimosul și în astfel de cheltuieli constă mărinimia, după cum am mai spus[29], pentru că ele sunt cele mai mari și aduc cea mai înaltă onoare.

Dintre cheltuielile particulare, însă, cele la care se pretează mărinimia se fac pentru evenimente singulare, de exempu la căsătorii sau în alte asemenea ocazii, ca și în legătură cu lucruri pentru care depun eforturi toți cetățenii sau numai oamenii de vază, sau la primirea și despărțirea de oaspeți, sau la schimbarea unor daruri. Căci omul mărinimos cheltuie nu pentru sine, ci pentru comunitate, iar darurile sale au ceva asemănător cu ofrandele aduse zeilor.

Casa omului mărinimos trebuie, de asemenea, să fie amenajată corespunzător veniturilor sale (pentru că și acest lucru îi aduce prestigiu) și în această privință trebuie să cheltuie mai ales pentru lucrurile cele mai durabile (ele fiind și cele mai frumoase), în toate ținând seama de ceea ce se cuvine. Căci nu se cuvine să faci pentru oameni aceleași lucruri pe care le faci pentru zei; nu cheltui la fel pentru un monument funerar ca pentru un templu.

Fiecare cheltuială este importantă în felul ei; cea mai grandioasă este aceea a cărei importanță se raportează la lucruri mari, dar importantă este oricare se potrivește obiectului ei. Există însă și o diferență între importanța

obiectului și cea a cheltuielii (căci cea mai frumoasă minge sau sticluță de ulei își are măreția ei ca dar pentru copii, dar valoarea îi este mică și nu constituie un act de generozitate). De aceea, caracteristic omului mărinimos este ca, în orice gen de acțiune ar înfăptui ceva, s-o facă cu măreție (acest fel de a proceda fiind greu de întrecut) și cheltuiala să corespundă valorii lucrului pentru care o investește.[30]

6 Astfel este deci omul mărinimos. Dar cel ce exagerează și dă dovadă de prost gust depășește măsura prin aceea că, așa cum am mai spus[31], face cheltuieli peste ceea ce se cuvine. El cheltuie mult când ar trebui să cheltuie puțin și afișează un fast disproporționat, de exemplu dând unei mese obișnuite caracterul unui ospăț de nuntă, sau, dacă este choreg, aducând pe scenă covoare de purpură încă de la intrarea corului, asemenea megarienilor.[32] Și toate acesta le va face nu vizând frumosul moral, ci ca să-și etaleze bogăția, convins fiind că astfel va fi admirat. Acolo unde se cuvine să cheltuie mult el va cheltui puțin, iar unde trebuie să cheltuie puțin va cheltui mult.

La rândul său, omul meschin va fi deficitar în toate și, chiar făcând cele mai mari cheltuieli, el va distruge printr-un amănunt frumusețea ansamblului, ezitând dacă să întreprindă ceva, căutând modalitatea de a cheltui cât mai puțin, lamentându-se pentru orice, veșnic temător ca nu cumva să facă cheltuieli mai mari decât ar trebui.

Asemenea dispoziții habituale sunt, desigur, defecte în sine, totuși ele nu duc la dezonoare, nefiind nici vătămătoare celor din jur, nici cu totul lipsite de cuviință.

III

7 Grandoarea sufletească[33], așa cum și numele pare să indice, este legată de lucruri înalte. Dar să vedem mai întâi despre ce fel de lucruri este vorba.

1123 b Nu are importanță dacă examinăm trăsătura de caracter în sine sau pe cel ce o posedă.[34] Se pare că omul grandorii sufletești este acela care, apreciindu-se pe sine ca fiind demn de lucruri mari, este cu adevărat demn de ele. Cine se consideră astfel fără să fie dă dovadă de mărginire. Dar nimeni dintre cei ce se conduc după preceptele virtuții nu ar putea fi mărginit sau lipsit de judecată.

Om cu grandoare sufletească este deci cel despre care am vorbit mai sus. Cel care, demn fiind doar de lucruri minore, se și consideră pe sine ca atare, este un om cu bun simț[35], dar cu grandoare sufletească, nu. Căci

grandoarea sufletească se manifestă în lucruri mari, la fel cum frumusețea se poate vedea la persoanele înalte de statură[36], pe când cele scunde pot fi grațioase și bine proporționate, dar frumoase nu.

Cel ce se consideră pe sine demn de lucruri mari fără să fie, este un vanitos. Dar nu oricine se crede demn de lucruri care-i depășesc capacitatea este vanitos.[37] Pe de altă parte, cine se consideră demn de lucruri inferioare celor de care e capabil trădează un suflet umil. El se subestimează totdeauna, indiferent dacă este demn de lucruri mari, mediocre sau mici; și cel mai pregnant apare această trăsătură când este capabil de lucruri mari: cum le-ar mai putea înfăptui, dacă nu ar fi demn de ele?

Omul cu grandoare sufletească se află deci pe culmea cea mai înaltă în ce privește măreția, dar în raport cu ceea ce se cuvine el reprezintă conduita justă; căci el se apreciază pe sine la reala sa valoare, pe când ceilalți se autoapreciază prea mult sau prea puțin.[38]

Deci, dacă omul grandorii sufletești se consideră pe sine demn de lucruri mari fiind cu adevărat demn de ele, și mai ales de cele mai mari, atunci el se arată a fi astfel mai ales în legătură cu un anume lucru. Valoarea este privită ca raportându-se la bunurile exterioare. Dar cel mai înalt dintre aceste bunuri este cel pe care-l acordăm divinității, spre care aspiră oamenii de seamă și care constituie răsplata pentru actele cele mai frumoase. Un asemenea lucru este onoarea; căci, dintre bunurile exterioare, ea este cel mai înalt.[39]

Deci, sfera în care comportarea omului cu grandoare sufletească reprezintă ceea ce se cuvine este cea a onoarei și dezonoarei. Faptul că grandoarea sufletească se raportează la onoare este evident chiar și fără argumente; pentru că oamenii cu grandoare sufletească se apreciază pe sine ca fiind demni mai ales de onoare, desigur de onoare care să corespundă valorii lor.

Omul umil, însă, se subapreciază atât în raport cu sine, cât și în raport cu considerația de care se bucură omul grandorii sufletești. La rândul său, vanitosul se supraapreciază în raport cu sine, dar nu și în comparație cu omul grandorii sufletești.[40]

Dacă omul cu grandoare sufletească este demn de cele mai mari onoruri, atunci el trebuie să fie și omul cel mai valoros; căci, cu cât este cineva mai valoros, cu atât e mai demn de onoruri, iar cel mai valoros este demn de onorurile cele mai mari. Trebuie deci ca omul cu adevărat mare sufletește să fie și un om de valoare.[41]

S-ar părea că pe un astfel de om îl caracterizează faptul că grandoarea lui sufletească se manifestă în fiecare virtute. Lui nu i s-ar potrivi s-o ia la fugă în fața pericolului ori să comită o nedreptate; de ce s-ar preta la acte dezonorante cel pentru care nimic din acestea nu are măreție[42]? Dar, cercetând

cazurile individuale, omul cu grandoare sufletească ar părea cu totul ridicol dacă nu ar fi un om de valoare. Și el nu ar fi nici demn de onoruri dacă ar fi un om corupt; căci onoarea este răsplata virtuții și li se acordă doar oamenilor capabili de virtute.

1124 a Așadar, grandoarea sufletească pare un fel de podoabă a celorlalte virtuți[43], pe care le înalță și în afara cărora nu ar putea exista. De aceea, este dificil ca cineva să dea cu adevărat dovadă de grandoare sufletească, așa ceva nefiind posibil fără să fi atins desăvârșirea.[44]

Grandoarea sufletească este deci prin excelență legată de onoare și dezonoare. Cel ce o posedă se va bucura cu măsură chiar și de mari onoruri primite din partea unor oameni de seamă, ca unul care primește ceva ce i se cuvine sau chiar mai puțin; căci nu pot exista onoruri demne de o virtute perfectă. El le va accepta totuși, cel puțin pentru faptul că altele mai mari nu i s-ar putea acorda. Dacă însă onorurile îi sunt aduse de oameni oarecare sau pentru lucruri neînsemnate, nu le va da nici o atenție, nefiind demne de el. Și la fel de impasibil va rămâne la dovezile de dispreț, care unui om ca el i-ar fi arătate oricum pe nedrept.[45]

Astfel este deci omul grandorii sufletești mai ales, cum spuneam, în privința onorurilor; dar și în ce privește bogăția și puterea, ca și în orice șansă sau nesansă, el va păstra măsura, orice s-ar întâmpla, fără să se bucure excesiv în împrejurări fericite sau să sufere excesiv în cele nefericite. Și nici față de onoare nu se va comporta altfel, deși ea este bunul cel mai înalt[46]; căci puterea și bogăția de dragul onoarei sunt dorite, cel puțin cei ce le posedă doresc să fie onorați grație lor. Dar pentru cine nici onoarea nu înseamnă mare lucru, pentru acela nici celelalte nu pot însemna prea mult. De aceea, oamenii grandorii sufletești par mândri și disprețuitori.[47]

8 Se pare că și o soartă favorabilă poate contribui la grandoarea sufletească. Oamenii de origine nobilă, ca și cei ce dețin puterea sau cei bogați, sunt considerați demni de onoare datorită superiorității situației lor, cea ce face ca superioritatea pe plan moral să fie încă și mai onorată. De aceea, prin plusul de onoare adus de asemenea avantaje, sporește și grandoarea sufletească. În realitate însă, numai omul valoros în sine trebuie onorat. Fără îndoială că cel ce posedă și virtute, și bunuri de felul celor despre care am vorbit, e cu atât mai demn de onoare; dar cei care posedă astfel de bunuri fără să posede și virtutea nu au dreptul nici să se considere ei înșiși demni de lucruri mari, nici să fie numiți oameni cu grandoare sufletească. Fără o virtute perfectă așa ceva nu este posibil, iar cei ce posedă asemenea bunuri fără să posede și virtutea, devin trufași și aroganți. Căci fără virtute nu este ușor să te porți cum se cuvine în mijlocul prosperității; și, incapabili de a o face, dar crezându-se deasupra

tuturor, ei își permit orice le trece prin minte, față de ceilalți oameni manifes- 1124 b tând numai dispreț. Ei nu fac decât să-l imite în tot ce pot pe omul cu grandoare sufletească, fără să-i semene însă; actele lor rămân străine de virtute, în schimb îi disprețuiesc pe cei din jur. Dar dacă disprețul omului cu grandoare sufletească este justificat (opinia lui fiind în concordanță cu adevărul), oamenii de rând își manifestă disprețul la întâmplare.[48]

Omul grandorii sufletești nu se aruncă în pericole neînsemnante, nici nu iubește pericolele în general, pentru că puține sunt cele considerate de el demne de luat în seamă; se expune însă la marile pericole și, înfruntându-le, nu-și cruță viața, pentru că a trăi cu orice preț nu este demn de el.[49]

Dispus să aducă binefaceri, omului cu grandoare sufletească îi este rușine să le primească la rândul lui, căci, dacă primul lucru îi este propriu omului superior, celălalt ar fi un semn de inferioritate. La binefaceri el răspunde cu binefaceri și mai mari, astfel încât cel ce a făcut primul gest va fi și cel ce-i va rămâne mai îndatorat, bucurându-se de favoarea lui.

Se pare că oamenii cu grandoare sufletească își amintesc mai degrabă de cei cărora le-au făcut servicii decât de cei de la care le-au primit (căci cel ce primește un serviciu se află în inferioritate față de cel ce îl aduce, iar ei vor să-și păstreze superioritatea), făcându-le plăcere să audă de propriile binefaceri, dar fiindu-le neplăcut să li se evoce cele primite de ei.[50] De aceea, nici Thetis nu vorbește în fața lui Zeus despre serviciile aduse de ea[51], nici lacedemonienii în fața atenienilor, ci despre cele primite de la ei.[52]

Omului cu grandoare sufletească îi mai este caracteristic și să nu ceară nimic de la nimeni sau s-o facă cu greu, în schimb să vină cu bunăvoință în ajutorul altora. De asemenea, față de oamenii cu ranguri înalte sau față de cei cu situație prosperă își manifestă grandoarea, dar se comportă moderat față de cei de condiție modestă; căci a te arăta superior printre unii este un lucru dificil și strălucit, dar printre ceilalți este ușor, și, dacă față de primii a-ți manifesta mândria nu înseamnă lipsă de noblețe, față de ceilalți ar fi o grosolănie, ca și când ți-ai etala forțele fizice în fața unor oameni debili.

Îi mai stă în fire să nu alerge după onoruri sau după situații în care alții dețin primul rang.[53] El este puțin întreprinzător și nu se grăbește să acționeze, în afară de cazul când e vorba de o mare onoare sau înfăptuire, și e dispus să facă puține lucruri, dar mari și prestigioase.[54]

Pentru el este o necesitate să-și manifeste deschis ura sau prietenia (căci disimularea îl caracterizează pe omul laș, iar pe el îl preocupă mai mult adevărul decât opinia), după cum o necesitate este și să vorbească și să acționeze deschis (și vorbește deschis[55] din dispreț și din dragoste de adevăr, în afară de cazul când folosește ironia[56], atitudine adoptată față de vulg).

El nu poate trăi pe lângă alții[57], în afară doar de vreun prieten; i s-ar
1125 a părea un lucru demn de un sclav, din cauza căruia lingușitorii sunt cu toții niște oameni servili și toți oamenii cu suflet umil sunt lingușitori.

Nici spre admirație nu este înclinat[58], pentru că nimic nu este mare în ochii lui. Nu este nici ranchiunos; căci nu-i stă în fire omului cu grandoare sufletească să se oprească la amintiri, mai ales ale unor lucruri neplăcute, ci mai degrabă le consideră nedemne de atenție.

De asemenea, el nu obișnuiește să vorbească despre oameni[59], nici despre sine, nici despre alții; căci nu-l preocupă nici ca el însuși să fie lăudat, nici ca alții să fie criticați. Și nu este înclinat nici să laude, nici să vorbească de rău, chiar și când este vorba de dușmanii săi, în afară de cazul când ține să fie insolent.[60] Mai puțin decât orice este dispus să se plângă de lucruri inevitabile sau de importanță minoră, sau să solicite ceva, pentru că astfel se comportă doar cei foarte preocupați de asemenea lucruri. El este mai degrabă înclinat să intre în posesia a ceea ce este frumos și dezinteresat decât a unor lucruri profitabile și utile, căci aceasta este mai mult în spiritul unui om autarhic.[61]

Mișcările omului cu grandoare sufletească sunt lente, iar vocea îi este gravă[62] și modul de a vorbi, calm; căci nu are de ce să se agite cel care nu manifestă interes decât pentru puține lucruri, nici de ce să aibă un ton vehement cel care nu consideră nimic important, în timp ce o voce ridicată și un mod de a vorbi precipitat ar dovedi contrariul.

9 Astfel este deci omul grandorii sufletești, pe când cel căruia-i lipsește această grandoare este un om umil, iar cel care are prea multă este un vanitos.

Nici aceștia din urmă nu par să fie vicioși[63] (căci nu comit nimic rău), totuși comportamentul lor este greșit. Omul cu suflet umil, deși este demn de unele bunuri, se privează singur de ele; astfel, defectul lui pare să rezide în aceea că, necunoscându-se pe sine, se consideră mai prejos de bunurile de care este demn. Altfel ar aspira spre bunurile reale pe care le merită. Asemenea oameni nu par să fie proști, ci mai degrabă timizi. Dar opinia pe care și-o fac despre ei înșiși pare să le sporească inferioritatea. Căci fiecare om tinde spre ceea ce corespunde valorii sale, pe când aceștia se țin departe de actele și ocupațiile superioare, ca și când ar fi nedemni de ele, renunțând și la bunurile exterioare.

Cât despre vanitoși, sunt proști și nu se cunosc pe sine, și asta în mod vizibil (ei întreprind lucruri cu perspective glorioase ca și când ar fi demni de ele, pentru ca apoi doar incapacitatea lor să iasă la iveală). Și se împăunează cu veșmintele și cu aspectul lor exterior, ca și cu alte asemenea lucruri, le place să-și etaleze bunăstarea și vorbesc despre toate acestea ca și cum datorită lor și-ar fi câștigat dreptul la stimă.

Dar grandorii sufletești i se opune mai mult spiritul umil decât vanitatea; căci spiritul umil apare mai frecvent și este mai supărător.

IV

Așadar, grandoarea sufletească este legată, după cum am arătat[64], de onoarea cea mai înaltă. Dar, cum spuneam la început[65], se pare că mai există o virtute privitoare la onoare, care, față de grandoarea sufletească, se află cam în aceeași situație ca generozitatea față de mărinimie. Căci amândouă aceste virtuți, rămânând la distanță de ceea ce este grandios, ne pun în dispoziția sufletească ce se cuvine față de lucruri de importanță mică sau medie. 1125 b

La fel cum în domeniul primirii și oferirii de bunuri materiale există măsură justă, exces și insuficiență, tot astfel și în aspirația spre onoare există un „mai mult“ și un „mai puțin“ decât trebuie, precum și o conduită adecvată, ce dirijează această aspirație în direcția și în maniera în care se cuvine. Căci pe de o parte îl blamăm pe ambițios[66] pentru că urmărește onoarea mai mult decât trebuie și unde nu trebuie, pe de alta pe omul lipsit de ambiție pentru că nu aspiră la onoare nici de dragul frumosului moral.

Dar se întâmplă să-l lăudăm pe ambițios ca pe un om capabil de o comportare bărbătească și care iubește frumosul moral, iar pe cel lipsit de ambiție ca pe un om cumpătat, dotat cu simțul măsurii, așa cum menționam și în capitolele anterioare.[67]

Este evident, deci, că, servindu-ne de mai multe apelative pentru a defini aceeași înclinație, nu vom utiliza întotdeauna termenul de ambițios în același sens, ci, lăudându-l pe cel ce aspiră spre onoruri mai mult decât mulțimea, îl criticăm pe cel ce o face mai mult decât trebuie.

Măsura justă neavând o denumire proprie, extremele par să-și dispute un loc neocupat. Dar, acolo unde există exces și insuficiență, există și măsură justă. Și, dacă spre onoare se poate aspira fie mai mult, fie mai puțin decât trebuie, se poate aspira deci și cât trebuie; iar această din urmă atitudine este lăudată, ea reprezentând, în domeniul onoarei, măsura justă ce nu are un nume al ei. Față de ambiție ea apare ca lipsă de ambiție, față de lipsa de ambiție ca ambiție, iar față de ambele are ceva și din una și din cealaltă. Se pare că această situație există și în legătură cu alte virtuți. Dar în cazul de față extremele par să se opună direct una alteia, pentru că măsura justă este lipsită de o denumire proprie.[68]

V

11 Blândețea[69] reprezintă linia de mijloc în ceea ce privește pornirile de mânie. Dar cum această linie de mijloc nu are un nume propriu-zis, ca de altfel nici extremele, vom utiliza pentru ea termenul de blândețe, care înclină mai mult spre absența mâniei, lipsită la rândul ei de un apelativ anume. Cât despre exces, l-am putea numi irascibilitate. În sfârșit, afectul de care ne ocupăm este mânia, dar cauzele care o provoacă sunt multiple și variate.[70]

Cel ce se mânie în mod justificat și împotriva cui trebuie, în împrejurările și pe durata de timp cuvenită, merită să fie lăudat. Acest om ar putea fi numit blând, dat fiind că blândețea este lăudabilă. Căci omul blând iubește starea de netulburare și nu se lasă dus de pasiune, ci resimte mânia în împrejurările și pe durata de timp pe care i le dictează rațiunea. El pare să greșească mai 1126 a mult prin tendința spre insuficiență; căci omul blând nu este deloc răzbunător, ci mai degrabă indulgent.

Dar insuficiența, fie că o numim absență a mâniei, fie altfel, este criticată. Cei ce nu se mânie pentru ce trebuie par niște proști, ca și cei care se mânie într-un mod sau în împrejurări nepotrivite și împotriva cui nu trebuie. Cel care nu resimte mânia pare insensibil și incapabil să se supere, lipsit de promptitudine în apărare; dar a îndura să fii insultat fără să reacționezi și a trece cu vederea insultele aduse celor apropiați denotă o fire servilă.[71]

Excesul în mânie se manifestă în toate felurile (căci te poți mânia și împotriva cui nu trebuie, și pentru ce nu trebuie, și mai repede sau pentru mai mult timp decât trebuie). Dar aceste aspecte nu există în ansamblul lor în același om; așa ceva ar fi imposibil, pentru că răul se distruge pe sine și, dacă este total, devine de nesuportat.[72]

Oamenii irascibili[73] se aprind repede, împotriva cui nu trebuie, pentru ce nu trebuie și mai mult decât trebuie; dar se și calmează repede, ceea ce constituie trăsătura lor cea mai bună. Acest lucru se întâmplă pentru că nu-și pot stăpâni mânia, intensitatea cu care o resimt făcându-i să izbucnească pe loc, dar apoi se liniștesc. Excesul îl comit colericii, care sunt iuți la mânie, aprinzând-se pentru orice și împotriva oricui, de unde și numele lor.

Ranchiunoșii sunt dificil de împăcat și păstrează multă vreme mânia, pentru că și-o înăbușe în ei, negăsindu-și liniștea până ce nu se răzbună. Doar răzbunarea pune capăt resentimentului lor, înlocuind supărarea cu bucurie; dar, până atunci, ei păstrează în sine apăsarea acestei stări de spirit. Și asta se întâmplă din cauză că, neexteriorizându-se, nimeni nu-i poate convinge să cedeze, astfel încât mânia

fierbe multă vreme închisă în ei. Asemenea oameni sunt, atât pentru ei înșiși, cât și pentru prietenii lor cei mai buni, foarte greu de suportat.

Nesociabili îi numim pe cei care se supără pentru ce nu trebuie, mai mult decât trebuie și pentru mult timp, și care nu-și schimbă dispoziția înainte de a se răzbuna sau de a pedepsi.

Blândeței îi opunem mai mult excesul în mânie; căci, pe de o parte, excesul este mai răspândit, natura umană înclinând mai mult spre răzbunare[74], pe de alta oamenii nesociabili sunt, în societate, mai greu de suportat.

Din cele arătate aici reiese clar și ceea ce spuneam mai înainte[75]: nu este ușor să stabilești cum, împotriva cui și pentru cât timp se cuvine să te mânii, nici până la ce punct se procedează corect sau greșit. Cine se îndepărtează doar puțin de conduita justă nu este blamat, fie că o face în sensul excesului,
fie în cel al insuficienței; și uneori chiar îi lăudăm pe cei ce sunt în deficit, 1126 b
numindu-i blânzi, ca și pe cei care se mânie excesiv, considerându-i oameni fermi, capabili să conducă. Dar cât și cum trebuie să se îndepărteze cineva de la conduita justă pentru a fi socotit blamabil nu este ușor de arătat în cuvinte; aprecierea acestor lucruri depinde de fiecare caz în parte și ține de domeniul senzației.[76]

Un lucru cel puțin este clar, și anume că demn de laudă nu poate fi decât comportamentul moderat, conform căruia resimțim mânia împotriva cui trebuie, pentru ce trebuie, cum trebuie și așa mai departe, pe când excesul și insuficiența merită să fie blamate, ușor dacă sunt mici, mai mult dacă sunt mai mari, cu severitate când sunt foarte mari.

Acestea sunt deci, după cum am arătat mai sus, felurile de comportament privitoare la mânie.

VI

În relațiile de familie, ca și în cele sociale, în comunicarea prin vorbe 12
și fapte, unii oameni par să țină cu tot dinadinsul să placă[77]; sunt cei care, pentru asta, laudă totul și nu se opun la nimic, crezându-se datori să fie agreabili față de oricine le iese în cale.

Alții, dimpotrivă, se axează în orice împrejurare pe o poziție contrară, fără să le pese câtuși de puțin că pot indispune pe cei din jur; aceștia trec drept ursuzi și certăreți.[78]

E limpede că trăsăturile de caracter menționate mai sus sunt blamabile și că demnă de laudă este o conduită moderată, care ne face să acceptăm sau să respingem ce trebuie și într-o manieră convenabilă. Această conduită nu are un nume special, dar seamănă foarte mult cu prietenia.[79] Cel ce se comportă astfel îi este asemănător celui pe care ne place să-l numim un prieten bun[80], doar că acestuia din urmă îi atribuim și afecțiunea. În asta constă și deosebirea dintre prietenie și trăsătura de care ne ocupăm aici, ea fiind lipsită de pasiune și de tandrețe față de cei cu care avem relații; cel ce o posedă, nu din iubire sau din ură primește totul cum se cuvine, ci pentru că astfel îi este firea. El se comportă la fel și față de cunoscuți și față de necunoscuți, și față de cei apropiați și față de străini, numai că atitudinea lui se adaptează fiecărui caz în parte; căci nu se cuvine să porți aceeași grijă celor apropiați și străinilor, nici să-ți manifești în același mod nemulțumirea. În general, după cum am spus, el se va purta în societate așa cum se cuvine, și în străduința de nu supăra pe nimeni sau de a face plăcere, va raporta totul la bine[81] și util. Căci, acest mod de a se comporta părând să fie legat de plăcerea și neplăcerea ce se nasc în relațiile sociale, el va respinge, chiar cu riscul de a provoca nemulțumirea, ceea ce, făcând plăcere altora, ar putea fi în detrimentul lui însuși. Iar dacă un act pe care l-ar comite cineva ar aduce acelei persoane o mare dezonoare sau vreun alt prejudiciu, în timp ce atitudinea contrară i-ar provoca doar o mică supărare, el nu va aproba acel act, ci-l va respinge.

Comportarea sa nu este aceeași față de oamenii de prestigiu și față de oamenii oarecare, față de cei pe care-i cunoaște bine sau cei pe care-i cunoaște mai puțin, și, ținând seama și de alte deosebiri, el acordă fiecăruia ce i se potrivește, dorind să facă plăcere pentru plăcerea în sine și ferindu-se să provoace supărare. Dar în toate el va avea în vedere consecințele, urmărind ce este mai important, adică binele și utilul. De aceea, ca să poată aduce mai târziu o mare bucurie, i se întâmplă să provoace uneori o mică supărare. Un astfel de om este deci acela ce păstrează măsura, dar el nu a primit încă un nume special.

Dintre oamenii care fac plăcere celor din jur, acela care urmărește doar să fie agreabil, fără un alt motiv, este un om amabil. Cel care se poartă astfel cu scopul de a obține avantaje materiale sau ceea ce depinde de ele este lingușitor.[82] Cât despre cel ce se opune la toate, am spus deja că este un om ursuz și certăreț. Dat fiind că măsura justă nu are un nume special, extremele par să se opună aici una alteia.

VII

Aproape în același domeniu[83], se situează linia de mijloc dintre lăudăroșenie și falsa modestie[84]; dar și ei îi lipsește apelativul. Totuși, nu strică să examinăm și astfel de trăsături; căci, expunând-o pe fiecare în parte, vom cunoaște mai bine tot ce e în legătură cu caracterul și ne vom putea convinge că virtuțile sunt linii de mijloc, după ce vom fi constatat că în toate cazurile își mențin această calitate.

Am vorbit mai înainte despre cei care, în relațiile sociale, se comportă având în vedere plăcerea sau neplăcerea pe care le pot aduce celor din jur. Să vorbim acum despre cei ce respectă adevărul și despre cei ce adoptă minciuna, atât în vorbe cât și în fapte sau în simularea lor.

Se pare că lăudăros este cel care-și atribuie calități strălucite pe care nu le are sau și le exagerează pe cele existente. Cel ce afișează falsa modestie, dimpotrivă, își neagă calitățile sau și le minimalizează. Dar cel ce păstrează măsura justă se arată așa cum este[85], respectând adevărul și în fapte și în vorbe, recunoscându-și calitățile reale, fără să le exagereze sau să le minimalizeze.

Fiecare dintre aceste atitudini poate fi adoptată cu sau fără motiv. Căci fiecare om vorbește, acționează și trăiește după cum îi este firea, în afară de cazul când acționează dintr-un motiv anume.[86] Dar minciuna este josnică și blamabilă în sine, pe când adevărul este frumos și lăudabil. Astfel încât și omul care respectă adevărul și păstrează măsura este demn de laudă, pe când ceilalți doi, care induc în eroare, merită să fie blamați, mai ales lăudărosul.

Să vorbim deci despre fiecare în parte, mai întâi despre omul ce respectă adevărul. Dar nu va fi vorba aici despre cel ce respectă adevărul în convenții și în ceea ce se referă la dreptate și nedreptate (acestea țin de altă virtute)[87], ci despre omul care, și acolo unde asemenea lucruri nu au importanță, adică în vorbe și în fapte, respectă adevărul pentru că astfel este deprins. S-ar părea că acesta este un om virtuos. Căci cine iubește adevărul, respectându-l și în lucrurile lipsite de importanță, îl va respecta cu atât mai mult în cele importante; cel căruia-i repugnă minciuna în sine o va respinge ca pe ceva dezonorant, iar un astfel de om merită toate laudele. Dacă el înclină mai degrabă spre atenuarea adevărului este pentru că, având oroare de exagerări, această atitudine i se pare mai convenabilă.[88]

Cel ce-și atribuie fără motiv calități mai mari decât cele pe care le posedă pare un om corupt (altfel nu s-ar complace în minciună); dar, evident, el este mai mult frivol decât rău. Iar dacă are un motiv, când acesta este dorința de glorie sau de onoare, el nu este cu totul blamabil, ca și lăudărosul; când însă

ceea ce urmărește sunt avantajele materiale sau orice are legătură cu ele, comportarea lui este mult mai dezonorantă.

Lăudăroșenia constă nu în facultatea, ci în intenția de a fi astfel[89]; căci cineva este lăudăros prin deprindere sau prin natura sa, așa cum mincinos este cel ce minte fie pentru simpla plăcere de a minți, fie urmărind gloria sau profitul material. Cei ce se laudă vizând gloria își atribuie calități pentru care cineva este lăudat sau considerat fericit. La rândul lor, cei ce o fac pentru avantaje materiale își atribuie calități din care și cei din jur pot trage un profit și a căror inexistență poate rămâne nedescoperită, de exemplu cea de profet, înțelept sau medic.[90] De aceea, cei mai mulți lăudăroși își atribuie asemenea merite și se laudă cu ele, acestea întrunind trăsăturile despre care am vorbit.

Oamenii falsei modestii, care vorbesc înclinând spre diminuarea adevărului, au, evident, un caracter mai agreabil; ei par să se exprime într-o asemenea manieră nu urmărind vreun avantaj, ci pentru a evita emfaza. Asemenea oameni își neagă mai ales calitățile strălucite, așa cum făcea Socrate. Cei care însă uzează de disimulare pentru lucruri neînsemnate sau evidente sunt numiți șmecheri și sunt de disprețuit. Uneori această atitudine are aspect de lăudăroșenie, cum este cazul veșmântului lacedemonian[91]; căci nu numai excesul, ci și diminuarea exagerată denotă lăudăroșenie. Dar cei care folosesc cu măsură disimularea, practicând-o în legătură cu merite care nu sunt prea comune și nici prea evidente, apar ca oameni cu finețe de spirit.

Deci cel ce se află pe o poziție contrară față de omul care respectă adevărul pare să fie lăudărosul, pentru că e mai rău decât cel ce simulează.

VIII

14 Dat fiind că în viață există și repaus[92], iar în acesta sunt incluse destinderea[93] și divertismentul, este de presupus și aici un anume mod de a te purta
1128 a corespunzător, constând în a spune și a asculta ce se cuvine și cum se cuvine. Există însă, în asemenea împrejurări, și o deosebire între a vorbi și a asculta.

Evident, și în acest domeniu apar excesul și insuficiența în raport cu conduita justă. Astfel, cei ce exagerează în dorința de a provoca râsul par a fi niște bufoni[94] și oameni grosolani, ahtiați după tot ce e ridicol, preocupați mai degrabă să stârnească râsul decât să spună ceva decent, care să nu ofenseze persoana pe seama căreia se amuză.

La rândul lor, oamenii care nu spun niciodată vreo glumă și se supără pe cei ce le fac par să fie neciopliți și ursuzi.[95]

În sfârșit, cei care glumesc cu măsură sunt numiți oameni cu spirit suplu, adică bine condus.[96] Căci vorbele de spirit par un fel de mișcări ale caracterului și, așa cum corpurile sunt judecate după mișcările lor, tot astfel se întâmplă și cu caracterele.

Cum însă înclinația spre râs este foarte răspândită și cum majoritatea oamenilor găsesc în glumă și zeflemea mai multă plăcere decât se cuvine, chiar și bufonii sunt luați drept oameni de spirit, pentru că amuză; dar cât de mult se deosebesc de aceștia din urmă, reiese clar din cele spuse mai sus.

Comportamentului moderat îi este proprie și subtilitatea.[97] Omul subtil știe să spună și să asculte ceea ce se potrivește unui om cu bun simț și de condiție liberă. Căci, în materie de glume, doar anumite lucruri se cuvine ca un astfel de om să le spună sau să le asculte; glumele unui om de condiție bună diferă de cele ale unuia vulgar, cele ale unuia educat de cele ale unui incult. Acest lucru se poate remarca și din compararea vechilor comedii cu cele noi; în primele, ceea ce stârnea râsul era obscenitatea, pe când în celelalte este aluzia subtilă; și, din punctul de vedere al decenței, diferența nu este neglijabilă.

Trebuie deci să-l definim pe cel ce face glume bune ca pe cineva care nu spune nimic nedemn de un om de condiție liberă și care nu-și ofensează auditoriul, ci, dimpotrivă, îl încântă[98]? Sau o astfel de definiție ar fi prea vagă? Căci fiecăruia îi place sau îi displace altceva.

Același lucru este valabil și în ce privește ascultarea glumelor: se pare că aceleași lucruri pe care consimți să le asculți îți permiți și să le spui. Deci, omul care glumește în mod decent nu-și va permite orice. Căci zeflemeaua este un fel de injurie; iar legislatorii interzic prin lege anumite injurii; și poate n-ar strica să fie interzisă și zeflemeaua. Omul cu finețe de spirit și de bună condiție se va comporta însă, de la sine, ca după o lege interioară. Astfel este deci cel ce păstrează conduita justă, fie că-l numim om subtil, fie om de spirit.

Bufonul, în schimb, incapabil de a rezista la ceea ce stârnește ilaritate, nu se cruță nici pe sine, nici pe alții, numai să-i facă să râdă, spunând lucruri pe care un om de gust nu le-ar putea rosti, iar pe unele nici măcar nu le-ar putea asculta. 1128 b

Cât despre omul necioplit, acesta nu-și are locul în astfel de relații. El nu ia parte cu nimic la ele și se supără pentru orice. Și totuși, după cât se pare, repausul și divertismentul sunt necesare existenței umane.

Așadar, trei sunt, în viața socială, comportamentele ce respectă măsura justă, și toate trei sunt legate de relațiile sociale bazate pe vorbe și fapte.[99] Dar se deosebesc între ele prin aceea că primul se raportează la adevăr, iar

celelalte două la plăcere. La rândul lor, dintre cele legate de plăcere, unul se manifestă în sfera divertismentului, altul în relațiile existente în viață.

IX

Despre pudoare[100] nu este potrivit să vorbim ca despre o virtute; ea pare să fie mai mult un afect decât un habitus.[101] O putem defini ca pe un fel de teamă de dezonoare, ce se manifestă oarecum asemănător cu teama de pericole[102]; căci cei ce resimt rușinea roșesc, iar cei ce se tem de moarte devin palizi. Este deci evident că ambele antrenează într-un fel corpul[103], ceea ce pare să caracterizeze mai mult afectele decât dispozițiile habituale.

Dar nu oricărei vârste i se potrivește acest sentiment, ci numai tinereții. Credem că cei de această vârstă trebuie să aibă sentimentul de pudoare pentru că, trăind sub influența pasiunii, sunt expuși la a comite greșeli, pe care acest sentiment îi poate ajuta să le evite. Dar, dacă îi lăudăm pe tinerii ce dau dovadă de pudoare, nimeni nu i-ar aduce laude pentru așa ceva cuiva mai în vârstă, care, după părerea noastră, nu trebuie să facă nimic de care să roșească.

Sentimentul de rușine nu-i este caracteristic nici omului decent, din moment ce survine în urma unor acte reprobabile (pe care un om ca el nu trebuie să le comită; și nu are nici o importanță faptul că unele acte sunt cu adevărat rușinoase, iar altele doar par așa, căci, pentru a nu fi obligați să ne rușinăm, nu trebuie comise nici unele, nici altele).

Rușinea trebuie s-o resimtă omul rău, pentru că propria-i natură îl împinge spre comiterea unor acte dezonorante. Dar a crede că, dacă resimți rușinea după ce ai comis o astfel de faptă, ești un om cu un caracter bun, ar fi o absurditate; căci sentimentul de rușine este consecința unor acte voluntare, iar omul de caracter nu va comite niciodată în mod intenționat acte reprobabile.

Pudoarea ar putea fi, așadar, un sentiment convenabil doar în ipoteza că, dacă a comis un act reprobabil, cineva ar resimți rușinea. Dar o astfel de comportare nu are nici o legătură cu virtuțile. Și dacă e o lipsă de pudoare ca cineva, rău fiind, să se preteze la acte dezonorante fără să se rușineze, asta nu înseamnă că, dacă cel ce le-a comis resimte rușinea, atitudinea lui este cea a unui om de caracter.[104]

Nici stăpânirea de sine nu este o virtute, ci un amestec <de virtute și viciu>, lucru pe care-l vom explica mai târziu[105]. Acum, însă, vom trata despre dreptate.

CARTEA A V-a

I

Privitor la dreptate și nedreptate, va trebui să examinăm natura actelor 1129 a
ce le implică, tipul de medietate care este dreptatea, precum și extremele între care ceea ce este drept reprezintă măsura justă. Pentru aceasta vom adopta, în cercetarea de față, aceeași metodă ca și în cele precedente.[1]

Observăm, așadar, că toți oamenii înțeleg prin dreptate acea dispoziție morală datorită căreia suntem apți de acte drepte și datorită căreia le înfăptuim efectiv sau dorim să le înfăptuim; același lucru este valabil și în ce privește nedreptatea, care ne determină să ne complacem în a comite efectiv sau a dori să comitem acte nedrepte.

Să luăm și noi ca punct de plecare această definiție, servindu-ne de ea în linii generale. Trebuie să facem însă o distincție între științe și facultăți, pe de o parte, și dispoziții morale, pe de alta; căci, după cât se pare, aceeași facultate sau aceeași știință poate fi aplicată unor lucruri contrare, dar o anumită dispoziție nu poate produce efectul contrar.[2] De pildă, sănătatea nu poate genera ceva contrar sănătății, ci numai ceva sănătos: spunem că mersul cuiva este sănătos când merge ca un om sănătos.[3]

Uneori, desigur, o dispoziție poate fi dedusă din dispoziția contrară[4], alteori o recunoaștem după subiectul ce o posedă.[5] Astfel, dacă buna stare a corpului ne apare clar, și starea proastă a corpului ne devine clară; de asemenea, buna stare a corpului o putem deduce din ceea ce o favorizează, după cum ceea ce o favorizează poate fi dedus din cunoașterea ei. Presupunând, de pildă, că buna stare a corpului constă în fermitatea cărnii, în mod necesar starea sa proastă va consta în moliciunea cărnii, iar factorul generator al bunei stări va fi ceea ce dă cărnii fermitate.

Rezultă deci că, în majoritatea cazurilor, dacă un termen este luat în mai multe sensuri, atunci și contrariul lui va fi luat în mai multe sensuri; de pildă,
2 dacă termenul de „drept“ are mai multe sensuri, la fel va fi și în cazul celui de „nedrept“ și „nedreptate“.

Se pare într-adevăr că dreptatea, ca și nedreptatea, sunt susceptibile de mai multe sensuri, dar, din cauza marii apropieri dintre aceste sensuri, omonimia[6] lor rămâne ascunsă, nemaifiind vizibilă ca în cazul semnificațiilor îndepărtate una de alta (căci marea diferență o dă ideea), de pildă când, prin același termen, *kleis*, desemnăm atât clavicula animalelor cât și obiectul cu care se încuie ușile.

Să vedem deci în câte feluri poate fi interpretat cuvântul „nedrept“. Se consideră că nedrept este și cel ce violează legea, și cel ce caută să aibă mai mult decât i se cuvine, nesocotind astfel principiul egalității. Prin urmare, este evident că „drept“ va fi și cel ce se conformează legilor, și cel ce respectă egalitatea. Așadar, noțiunea de „drept“ semnifică legalitate și egalitate, iar cea
1129 b de „nedrept“ ilegalitate și inegalitate.[7]

Întrucât omul nedrept este cel ce caută să aibă mai mult decât i se cuvine, nedreptatea lui se va manifesta în sfera bunurilor, dar nu a tuturor, ci în raport cu cele ce depind de șansă sau neșansă, și care, deși sunt totdeauna bunuri în sine, nu totdeauna sunt astfel și pentru un individ sau altul.[8] Și totuși oamenii pentru acestea se roagă la zei și pe acestea le urmăresc, deși n-ar trebui s-o facă, ci s-ar cuveni să se roage ca bunurile în sine să coincidă cu bunurile pentru ei înșiși și pe acestea din urmă să le aleagă.

Dar omul nedrept nu alege totdeauna partea cea mai mare, ci, când este vorba de lucruri rele în sine, alege partea cea mai mică. Totuși, pentru că răul cel mai mic pare într-un fel un bine, iar cupiditatea are ca obiect binele, omul nedrept pare avid și în acest caz. El este, de fapt, lipsit de simțul egalității, căci această noțiune acoperă ambele aspecte și le este comună.

3 Dat fiind că cel ce violează legile este un om nedrept, iar cel ce le respectă este drept, este evident că toate dispozițiile legale sunt într-un anume sens[9] drepte; și, întrucât tot ce se stabilește prin legislație este legal, putem afirma că fiecare dintre aceste prescripții este dreaptă. Dar legile se pronunță asupra tuturor lucrurilor, având în vedere interesul comun, fie al tuturor cetățenilor, fie al conducătorilor, indiferent dacă aceștia din urmă sunt desemnați după criteriul valorii sau după vreun alt criteriu asemănător.[10] De aceea numim drept, într-o primă accepțiune, ceea ce creează și menține pentru o comunitate politică fericirea și elementele ei constitutive.[11]

Legea prescrie, de asemenea, și ca fiecare cetățean să se comporte ca un om curajos (de exemplu, să nu-și părăsească locul pe câmpul de luptă, să

nu fugă și să nu-și abandoneze armele), să aibă o atitudine moderată (de exemplu, să nu comită adulterul sau acte de violență), să fie amabil (de exemplu, să nu lovească și să nu insulte). La fel procedează legea și cu privire la celelalte virtuți și vicii, prescriindu-le pe unele și interzicându-le pe celelalte, și face aceasta în mod corect dacă ea însăși a fost corect instituită, dar în mod defectuos dacă a fost concepută cu neglijență.

Astfel înțeleasă, dreptatea este o virtute perfectă[12], nu în sens absolut, ci în raport cu altceva. Și de aceea ea este privită, în general, ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi.[13] De aici și proverbul: „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute".[14]

Dreptatea este o virtute absolut desăvârșită pentru că exercitarea ei este cea a unei virtuți perfecte; și este perfectă pentru că cel ce o posedă poate face uz de virtutea sa și în favoarea altora, nu numai pentru sine. Căci mulți pot practica virtutea în chestiuni personale, dar sunt incapabili s-o facă în cele privitoare la alții. De aceea, trebuie să fim de acord cu Bias când spune că „exercitarea puterii dezvăluie omul"[15], căci cel investit cu putere se află în raporturi cu alții și prin aceasta intră în comunitate cu ei. Din acest motiv, dreptatea este singura dintre virtuți ce pare a fi un bine pentru altul[16], manifestându-se în favoarea altuia; ea îndeplinește ceea ce este în favoarea altuia, fie că este vorba de un om cu autoritate publică, fie de un simplu membru al societății.

Așadar, dacă omul cel mai rău este cel ce face uz de răutate atât împotriva lui însuși cât și împotriva prietenilor, omul cel mai bun este cel ce practică virtutea ~~nu numai pentru sine, ci și pentru alții, căci lucrul dificil acesta este~~.

Astfel înțeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime, după cum nici contrariul ei, nedreptatea, nu este doar o parte a viciului, ci viciul în întregime.

Din cele de mai sus reiese clar diferența dintre virtute și dreptatea astfel concepută: dreptatea este identică cu virtutea, dar esența lor nu este aceeași, ci, în măsura în care se raportează la alții, ea este dreptate, iar în măsura în care este o dispoziție habituală propriu-zisă, este virtute.[17]

II

4 Acum însă vom studia dreptatea ca virtute particulară (căci, după cum am spus, există și această formă de dreptate) și, în mod analog, vom studia și nedreptatea, ca parte a viciului.[18] O dovadă a existenței sale este că cel ce

acționează sub impulsul altor vicii comite într-adevăr nedreptatea, dar nu caută să aibă mai mult decât i se cuvine (de exemplu, cel ce-și aruncă scutul din lașitate, sau cel care, având un caracter rău, proferă insulte, sau, din avariție, refuză să acorde un ajutor material). Dar când cineva dorește să obțină mai mult decât i se cuvine, cel mai adesea nu o face mânat de vreun astfel de viciu, cu atât mai puțin de toate la un loc, și totuși la originea actului său se află o anume perversitate (pentru că îl blamăm) și spiritul de nedreptate. Mai există, așadar, și o altă formă de nedreptate, ca parte a nedreptății în totalitatea ei, și există ceva nedrept care constituie o parte a ceea ce este în întregime nedrept, adică a nedreptății ce constă în violarea legilor.

O altă dovadă este că, dacă cineva comite adulterul urmărind un profit și într-adevăr profită, pe când altul o face dintr-un impuls pasional, suportând și pagube materiale, acesta din urmă pare să fie mai degrabă un libertin decât un om domic să aibă mai mult decât i se cuvine, pe când celălalt este nedrept, dar nu libertin; mobilul nedreptății sale este, evident, câștigul.

În sfârșit, în ce privește toate celelalte acte nedrepte, ele sunt raportate totdeauna la un anumit viciu: de exemplu, adulterul la libertinaj, abandonarea câmpului de luptă la lașitate, violența la mânie; dar ceea ce se comite din dorința de profit nu se raportează la nici o altă formă de viciu decât la nedreptate.[19]

Este clar deci că, în afară de nedreptatea luată în sens general, există și o formă particulară a ei, deosebită dar desemnată prin același termen, întrucât definiția sa aparține aceluiași gen; aceasta pentru că ambele se manifestă în raporturile noastre cu alții, numai că nedreptatea particulară se raportează la onoare, bunuri materiale, siguranță personală sau la alte avantaje asemănătoare ce pot fi înglobate în același nume[20] și își are sursa în plăcerea dată de câștig, pe când cealaltă se raportează la tot ce include, în sens contrar, sfera de acțiune a omului virtuos.

Este deci evident că există mai multe forme de dreptate, adică există și una diferită, pe lângă virtutea luată în totalitate. Va trebui să vedem care este și care-i este natura.

Am definit, așadar, nedreptatea ca ilegalitate și inegalitate, iar dreptatea ca legalitate și egalitate.[21] Ilegalității îi corespunde forma de nedreptate despre care am vorbit la început. Dar pentru că între inegal și ilegal nu există identitate, ci raportul dintre ele este acela al părții față de întreg (căci, dacă lipsa de egalitate este contrară legii, nu tot ce este ilegal înseamnă inegalitate)[22], rezultă că nici diversele forme de nedreptate nu sunt identice, ci diferă între ele ca partea față de întreg (nedreptatea parțială participând la nedreptatea integrală, la fel cum dreptatea parțială participă la dreptatea integrală); astfel încât trebuie să vorbim și de un aspect particular al dreptății, ca și de un aspect

particular al nedreptății și, în mod similar, despre ceea ce este drept și ceea ce este nedrept.

Să lăsăm la o parte acum dreptatea ce acoperă întreaga sferă a virtuții și nedreptatea corespunzătoare, una constând în exercitarea virtuții totale, alta în exercitarea viciului total, în raporturile cu alții. Modul în care trebuie să definim ceea ce este drept și ceea ce este nedrept în conformitate cu ele este clar. Căci majoritatea actelor legale au ca punct de plecare virtutea luată în totalitatea ei, legea prescriind să trăiești în conformitate cu toate virtuțile și interzicând să te lași în voia viciilor, oricare ar fi ele. Cauzele eficiente ale virtuții totale sunt prescripțiile stabilite de lege în vederea educației civice[23]. Cât despre educația individuală, care vizează formarea omului de bine pur și simplu, vom stabili mai târziu[24] dacă ea este de competența politicii sau a altei științe. Căci, fără îndoială, a fi un om de bine nu este totdeauna același lucru cu a fi un bun cetățean.

În ce privește forma de dreptate particulară și dreptul care-i corespunde, există o primă specie ce se aplică la distribuirea onorurilor, a bunurilor materiale sau a tot ceea ce poate fi repartizat între membrii unei comunități politice (căci în acest domeniu pot interveni egalitatea sau inegalitatea în ceea ce posedă unul față de altul), și o altă specie, care asigură corectitudinea raporturilor private.[25] Aceasta din urmă, la rândul ei, are două părți, dat fiind că, 1131 a
dintre raporturile private, unele au caracter voluntar, altele involuntar.[26] Voluntare sunt de exemplu vânzarea, cumpărarea, împrumutul, cauțiunea, uzufructul, depozitul, locația (ele fiind numite voluntare pentru că principiul unor astfel de raporturi este liber consimțit). Dintre cele involuntare, unele sunt clandestine, ca furtul, adulterul, otrăvirea, prostituția, coruperea de sclavi, asasinatul, falsa mărturie; altele sunt acte de violență, de exemplu maltratarea, sechestrarea de persoană, homicidul, jaful, mutilarea, defăimarea, ultragiul.

III

Întrucât omul nedrept este lipsit de simțul egalității, iar nedreptatea corespunde inegalității, există, evident, și un termen mediu relativ la inegalitate, acesta fiind egalitatea; căci în orice tip de acțiune în care există un plus și un minus există și egalul. Iar dacă ceea ce este nedrept este inegal, implicit ceea ce este drept va fi egal, lucru admis în unanimitate, fără a avea nevoie **6**

de demonstrație.[27] Și, pentru că egalul este un termen mediu, ceea ce este drept va fi, de asemenea, un termen mediu.

Dar egalul presupune existența a cel puțin doi termeni. Deci, în mod necesar, ceea ce este drept trebuie să fie un termen mediu și în același timp egal, iar pe de altă parte relativ, adică drept pentru anumite persoane[28]: în calitate de termen mediu, el se află între două extreme (acestea fiind plusul și minusul), în calitate de egal presupune doi termeni, iar în calitate de drept se raportează la anumite persoane.

În consecință, ceea ce este drept implică în mod necesar cel puțin patru termeni: căci două sunt persoanele pentru care el este drept și două, de asemenea, obiectele[29] în care rezidă. Și aceeași egalitate va trebui să existe atât pentru persoane cât și pentru lucruri[30], pentru că același raport care există între lucruri trebuie să existe și între persoane: dacă între persoane nu există egalitate, ele nu vor deține părți egale. Aici își au sursa disputele și incriminările, când cei ce sunt egali nu au sau nu primesc părți egale, sau când persoane inegale au sau primesc părți egale.[31]

Acest lucru reiese și mai evident când se ia în considerație meritul personal. Toată lumea este de acord că, în materie de distribuire, dreptatea constă în raportarea la un merit, dar nu toți înțeleg prin merit același lucru, ci democrații văd în el condiția liberă, oligarhii bogăția sau originea nobilă, aristocrații virtutea.[32]

Dreptatea este, prin urmare, un fel de proporție (căci proporția nu este numai o proprietate a numărului abstract, ci a numărului în general)[33], proporția fiind o egalitate de raporturi și presupunând cel puțin patru termeni[34].

Că proporția discontinuă comportă patru termeni, este evident; dar același lucru este valabil și pentru proporția continuă.[35] Căci, în aceasta din urmă, un termen unic are rolul a doi termeni și este enunțat de două ori: de
1131 b exemplu, raportul dintre A și B este identic cu cel dintre B și C; aici termenul B este enunțat de două ori, astfel încât, dacă-l punem pe B de două ori, termenii proporției vor fi patru. Or și ceea ce este drept presupune minimum patru termeni, iar raportul <dintre perechile de termeni> este identic, întrucât diviziunea dintre persoane este similară cu cea dintre lucruri. Așadar, raportul dintre termenii A și B va fi identic cu raportul dintre C și D și, prin permutare[36], raportul dintre A și C va fi identic cu cel dintre B și D. În consecință, și cele două totaluri se vor afla unul față de altul în același raport. În acest fel distribuirea părților realizează asamblarea termenilor și, astfel reuniți fiind, asamblarea se face în mod just.

7 Așadar, asocierea termenului A cu C și cea a termenului B cu D reprezintă dreptatea distributivă, iar acest tip de dreptate este un termen mediu între

două extreme situate în afara proporției; căci proporția este un termen mediu, iar ceea ce este drept înseamnă proporție. Proporția de acest fel este numită de matematicieni geometrică[37], pentru că proporția geometrică este cea în care totalul se află față de total în același raport ca fiecare termen față de alt termen. Ea nu este însă o proporție continuă, căci, numeric, nu există un termen unic pentru persoana <căreia i se distribuie> și pentru lucrul <distribuit>.[38]

Dreptatea despre care este vorba aici este deci o proporție, iar nedreptatea este ceea ce se află în afara proporției, presupunând pe de o parte mai mult, pe de alta mai puțin decât ceea ce se cuvine. Acest lucru survine și în practică, pentru că cel ce comite nedreptatea deține din bunul distribuit o parte mai mare, iar cel nedreptățit o parte mai mică decât i se cuvine.

În ce privește răul, este invers: răul mai mic este considerat, în comparație cu răul mai mare, un bine, pentru că un rău mai mic este preferabil unuia mai mare. Or, demn de preferat este binele, care, cu cât este mai mare, cu atât este mai demn de dorit.

Acesta este, deci, una dintre speciile dreptății.

IV

Cealaltă specie de dreptate este dreptatea corectivă[39], care intervine în raporturile private, atât în cele voluntare, cât și în cele involuntare. Această formă de dreptate diferă de prima. Într-adevăr, dreptatea distributivă, aplicată în sfera bunurilor posedate în comun, respectă proporția despre care am vorbit mai sus[40] (pentru că, atunci când are loc distribuirea din bunurile comune, ea se face proporțional cu contribuția fiecăruia), iar nedreptatea opusă acestei forme de dreptate constă în încălcarea proporției.

Dreptatea în raporturile private, însă, constă într-un fel de egalitate, iar nedreptatea într-un fel de inegalitate, dar nu după proporția amintită, ci după 1132 a
cea aritmetică[41]: nu are importanță aici dacă un om de bine l-a jefuit pe un om de nimic sau un om de nimic pe un om de bine, nici dacă un adulter a fost comis de un om de bine sau de un om de nimic; legea ia în considerație numai natura delictului[42] (tratând pe picior de egalitate părțile în cauză), interesându-se doar dacă unul a comis nedreptatea, iar altul a suportat-o, dacă unul este autorul unei pagube, iar altul victima.

În consecință, această formă de nedreptate constând într-o inegalitate, judecătorul încearcă să restabilească egalitatea; pentru că, atunci când un om

lovește iar altul este lovit, sau când unul ucide iar altul este ucis, între acțiune și suportarea ei există un raport de inegalitate, iar judecătorul încearcă, prin aplicarea pedepsei, să restabilească egalitatea, înlăturând profitul celui ce a comis fapta. În asemenea cazuri, deși termenii sunt uneori improprii, se face uz, în general, de noțiunea de „profit" (de exemplu, referitor la cel ce lovește) și de cea de „pierdere" (de exemplu, referitor la cel ce a primit lovitura). Oricum, însă, după ce paguba a fost evaluată, se poate vorbi atât de pierdere, cât și de profit.

În concluzie, egalul este punctul intermediar între plus și minus, în timp ce profitul și pierderea reprezintă plusul și minusul, profitul fiind un plus în raport cu binele și un minus în raport cu răul, iar pierderea fiind contrariul. Mijlocul dintre ele fiind egalul, pe care îl numim drept, dreptatea corectivă va fi, prin urmare, punctul intermediar între pierdere și câștig.

De aceea, când între oameni intervin neînțelegeri, ei apelează la judecător; iar a merge la judecător înseamnă a te prezenta în fața justiției, căci judecătorul trebuie să fie dreptatea personificată. În persoana judecătorului se caută un intermediar (unii chiar îi numesc pe judecători *mediatori*)[43], în ideea că, ajungând la intermediar, ajungi la dreptatea însăși. Așadar, dreptatea este un fel de intermediar, din moment ce și judecătorul este.

Judecătorul restabilește deci egalitatea și o face ca și când ar avea în față o linie segmentată în părți inegale, din a cărei parte mai mare ia ceea ce depășește jumătatea, adăugând acest surplus la partea mai mică. Iar când întregul este împărțit în două părți egale, atunci se poate spune că fiecare posedă partea cuvenită, când ambii primesc egal. Dar egalul este intermediarul între plus și minus după proporția aritmetică. De aceea și este numit *dikaion* (drept), pentru că împărțirea se face în două părți egale (*dikha*), ca și când ai spune *dikhaion* (împărțit în două), iar pentru *dikastes* (judecător) ai spune *dikhastes* (cel ce împarte în două).[44] Căci, dacă din două lungimi egale se ia o parte dintr-una și se adaugă celeilalte, aceasta din urmă o va depăși pe prima cu două părți; iar dacă se ia o parte de la una dintre ele fără să se adauge celeilalte,
1132 b aceasta din urmă o va depăși pe prima numai cu o parte. Ea depășește deci jumătatea cu o singură parte, iar jumătatea, la rândul ei, depășește lungimea din care s-a luat cu o singură parte. Astfel vom ști ce trebuie să luăm din lungimea care are prea mult și ce trebuie să adăugăm celei ce are prea puțin, și anume celei ce are prea puțin trebuie să i se adauge partea prin care jumătatea o depășește, iar de la cea mai mare trebuie luată partea prin care jumătatea este depășită de ea. Să presupunem trei linii: AA, BB și CC, egale între ele. Din AA să dăm la o parte segmentul AE și să-l adăugăm la CC, ca CD, astfel încât linia DCC, în întregimea ei, va depăși linia EA prin segmentele

CD și CF; ea va depăși deci și linia BB, prin segmentul CD.[45] [Acest lucru se aplică și la alte arte, căci ele ar fi sortite pieirii dacă ceea ce elementul activ produce, calitativ și cantitativ, nu ar fi recompensat de elementul pasiv printr-un produs echivalent în cantitate și calitate.][46]

Noțiunile de „pierdere“ și „profit“, de care ne-am servit, provin din domeniul schimbului voluntar, unde a avea mai mult decât partea proprie înseamnă a câștiga, iar a avea mai puțin decât la început înseamnă a pierde (de pildă în vânzări, cumpărări și în toate celelalte tranzacții autorizate de lege).[47] Când însă părțile nici nu-și sporesc, nici nu-și diminuează ceea ce posedă, ci primesc exact cât au dat, se spune că fiecare are partea ce-i revine de drept, fără pierdere și fără profit. Prin urmare, în raporturile involuntare ceea ce este drept se află la distanță egală între un fel de pierdere și un fel de câștig, ceea ce echivalează cu a poseda ulterior exact ceea ce s-a posedat la început.[48]

V

După unele opinii, dreptatea constă pur și simplu în reciprocitate[49], așa 8
cum au afirmat pythagoreii; ei defineau ceea ce este drept prin simplul fapt de a suferi la rândul tău răul pe care l-ai făcut altcuiva. Această teză a reciprocității nu concordă însă nici cu justiția distributivă, nici măcar cu cea corectivă (deși există tendința de a se interpreta în acest spirit și justiția lui Rhadamanthys: „dacă vei îndura ceea ce ai făcut altora, judecata este dreaptă“)[50], ci se află, în multe privințe, în dezacord cu ele; de exemplu, dacă un magistrat lovește pe cineva, nu trebuie să fie lovit la rândul său, dar dacă cineva lovește un magistrat, nu numai că trebuie să fie lovit, ci și pedepsit.[51] În afară de asta, există o mare deosebire între actul voluntar și actul involuntar.

Dar în relațiile de schimb acest tip de dreptate, reciprocitatea, asigură legăturile dintre oameni, ea fiind bazată totuși pe proporție și nu pe egalitate în sens strict.[52] Și tocmai prin această reciprocitate a raporturilor cetatea își păstrează coeziunea. Căci oamenii caută să răspundă fie la rău prin rău (altfel s-ar considera într-o stare de sclavie), fie la bine prin bine; în caz contrar, nu 1133 a
ar mai exista relații de schimb, or ceea ce salvează coeziunea dintre cetățeni sunt tocmai aceste relații. De aceea se și înalță temple ale Charitelor în locuri accesibile tuturor: ele trebuie să inspire ideea de recunoștință, caracter specific al actului de a mulțumi; pentru că se cuvine nu numai să răspunzi la servicii celui ce ți le-a adus, ci și să ai inițiativa unui gest îndatoritor.[53]

Reciprocitatea bazată pe proporție este însă realizată prin asocierea în diagonală.[54] Fie, de exemplu, un arhitect A, un cizmar B, o casă C, un pantof D. Trebuie ca arhitectul să primească de la cizmar produsul muncii acestuia și, la rândul lui, să-i dea acestuia în schimb produsul muncii sale. Dacă deci este stabilită mai întâi egalitatea proporțională a acestor produse, apoi se realizează schimbul reciproc, se va obține soluția despre care am vorbit. Dacă nu, nu va exista nici egalitate, nici stabilitate în raporturi, căci nimic nu poate împiedica faptul ca valoarea muncii unuia să fie superioară valorii muncii celuilalt; trebuie, deci, să se stabilească o egalitate între ele. [Același lucru se întâmplă și în celelalte arte: ele ar fi sortite pieirii dacă ceea ce elementul activ produce, cantitativ și calitativ, nu ar fi recompensat de elementul pasiv printr-un produs echivalent în cantitate și calitate.][55] Căci nu poate exista comunitate de interese între doi medici, ci între un medic și un agricultor, de pildă, și în general între persoane diferite și inegale, între care trebuie stabilită însă o egalitate.

De aceea, toate lucrurile ce pot constitui obiectul unui schimb trebuie să fie, într-un fel sau altul, comensurabile. În acest scop a fost instituită și moneda, care a devenit un fel de termen mediu; ea măsoară orice, implicit excesul și lipsa, de pildă câte perechi de pantofi echivalează cu valoarea unei case sau a unei anumite cantități de alimente. Trebuie deci ca între un arhitect și un cizmar să existe același raport ca între un număr determinat de pantofi și o casă sau o anumită cantitate de alimente, fără asta neputând exista nici schimb, nici comunitate de interese. Și acest raport nu va fi posibil dacă între aceste bunuri nu se va stabili o anume egalitate.

Este deci necesar să existe, pentru toate, o unitate de măsură comună, după cum spuneam mai înainte. Iar acest etalon este în realitate nevoia[56], care asigură legătura între toate, căci dacă oamenii nu ar avea nevoie de nimic, sau nu ar avea nevoi asemănătoare, n-ar mai exista nici schimb, sau schimbul nu ar mai fi același. Dar, prin convenție, moneda a devenit un fel de substitut al nevoii[57] și de aceea poartă numele de *nomisma*, pentru că își datorează existența nu naturii, ci convenției *(nomos)*, și depinde de noi s-o schimbăm sau s-o retragem din circulație.

Va exista deci reciprocitate când va fi realizată egalitatea dintre obiecte, astfel încât raportul dintre produsele cizmarului și agricultorului să reproducă
1133 b raportul dintre agricultor și cizmar. Dar această schemă proporțională[58] trebuie adoptată nu în momentul schimbului (altfel, unul dintre termenii extremi ar avea o dublă superioritate), ci atunci când fiecare se află încă în posesia produselor sale. Numai astfel oamenii sunt egali și capabili să se asocieze, pentru că astfel se realizează egalitatea pentru ei. Fie, de exemplu, un agricultor A, o cantitate

de alimente C, un cizmar B și produsul muncii acestuia, echivalat, D; dacă nu ar exista această reciprocitate, comunitatea de interese nu ar fi posibilă.

Că nevoia menține, ca o unitate comună, comunitatea de interese, rezultă clar din aceea că, în absența nevoii reciproce (fie că una dintre părți nu are nevoie de cealaltă, fie că ambele nu au nevoie una de alta), nu are loc nici un schimb, cum se întâmplă când cineva are nevoie de ceea ce nu posedă el însuși, de exemplu de vin, și i se oferă în schimb grâu.[59] Este deci necesar să se stabilească o egalizare.

Pentru eventualele schimburi, însă, dacă momentan nu avem nevoie de nimic, moneda ne servește ca un fel de garant că, în caz de nevoie, schimbul va fi posibil; căci trebuie ca acela ce dispune de monedă să poată primi în schimb marfa corespunzătoare. Desigur, moneda însăși este supusă fluctuațiilor (în sensul că nu are totdeauna aceeași putere de cumpărare); ea tinde totuși mai degrabă spre stabilitate. De aceea, trebuie ca toate lucrurile să fie evaluate în monedă: astfel schimbul va fi permanent posibil și, prin urmare, și comunitatea de interese.

Moneda este, așadar, un fel de etalon care, aducând lucrurile la o măsură comună, le egalizează; căci nu este posibil să existe nici comunitate de interese fără relații de schimb, nici relații de schimb fără egalitate, nici egalitate fără unitate de măsură comună. În sens strict, desigur, lucruri atât de diferite între ele nu pot fi comensurabile, dar, pentru nevoile curente, acest lucru se poate realiza în mod satisfăcător.

Trebuie deci să existe o unitate de măsură stabilită prin convenție, de unde și numele de monedă *(nomisma)*, ea fiind aceea ce face ca toate lucrurile să fie comensurabile, pentru că toate se măsoară prin monedă. Fie, de exemplu, o casă A, zece mine B, un pat C. A este jumătatea lui B, dacă prețul casei este de cinci mine sau echivalent cu ele; iar patul, C, reprezintă a zecea parte din B; este evident numărul paturilor ce echivalează cu o casă, și anume cinci. Că astfel se făcea schimbul înainte de apariția monedei, e clar; pentru că nu este nici o diferență între a oferi cinci paturi în schimbul unei case și a le oferi în schimbul atâtor monede câte valorează cele cinci paturi.

Am arătat mai sus în ce constau dreptatea și nedreptatea. Din definirea - 9
lor reiese clar că acțiunea dreaptă reprezintă poziția intermediară între a comite nedreptatea și a o suporta, una constând în a avea mai mult, alta în a avea mai puțin decât trebuie. Dreptatea este un fel de medietate, dar nu în maniera celorlalte virtuți, ci în sensul că ea deține poziția intermediară, pe când nedreptatea ocupă extremele.[60] În afară de asta, dreptatea este dispoziția morală datorită 1134 a
căreia numim drept omul capabil să înfăptuiască în mod deliberat ceea ce este drept și să opereze o justă distribuire fie între el și altcineva, fie între două

persoane, astfel încât din ceea ce este de dorit să nu-și atribuie sieși mai mult și altora mai puțin (și invers din cea ce este dăunător), ci să respecte egalitatea proporțională, și să procedeze la fel și când este vorba de alte două persoane.

Nedreptatea, caracteristică omului nedrept, este contrariul dreptății. Ea înseamnă atât exces, cât și insuficiență (exces în raport cu ceea ce este util, insuficiență în raport cu ceea ce este dăunător), violând astfel legile proporției. Nedreptatea este și exces, și insuficiență, pentru că ea generează și una și alta: este un exces în sensul că cel ce comite nedreptatea îi atribuie sieși prea mult din ceea ce este util și o insuficiență în sensul că, din ceea ce este dăunător, își atribuie prea puțin; când în cauză sunt alte persoane, rezultatul este absolut același, omul nedrept violând proporția fie în favoarea unei părți, fie în favoarea celeilalte, după împrejurări. Prin urmare, în actul de nedreptate insuficiența constă în a suporta nedreptatea, iar excesul în a o comite.

Să încheiem aici cele spuse despre dreptate și nedreptate, despre natura fiecăreia dintre ele, ca și despre ceea ce este drept și ceea ce este nedrept în general.

VI

Dat fiind însă că cineva poate comite un act nedrept fără să fie neapărat un om nedrept, se pune întrebarea: care sunt actele nedrepte pe care trebuie să le comită cineva ca să fie nedrept în fiecare formă de nedreptate, de pildă pentru a fi un hoț, un om vinovat de adulter sau un tâlhar? Sau poate că nu în natura actului stă deosebirea? Căci cineva poate avea relații cu o femeie căsătorită știind prea bine cine este ea, fără ca actul lui să fie consecința unei intenții premeditate[61], ci a unui impuls pasional. El comite, fără îndoială, un act nedrept, dar nu este pentru asta un om nedrept, după cum nu este neapărat hoț cel ce a comis un furt, nici neapărat adulter cel ce a comis un adulter și așa mai departe.[62]

Am arătat mai înainte relația dintre reciprocitate și dreptate. Dar nu trebuie să pierdem din vedere că obiectul cercetării noastre îl constituie nu numai dreptatea în sens absolut, ci și dreptul politic.[63] Acesta din urmă există în societatea al cărei scop este o existență autarhică[64], adică ai cărei membri sunt liberi și egali fie după criteriul egalității proporționale, fie după cel al egalității aritmetice. În societatea în care aceste condiții nu sunt îndeplinite, nu există cu adevărat o justiție politică pentru reglementarea raporturilor dintre cetățeni, ci un fel de justiție ce prezintă doar o asemănare cu ea.[65]

Dreptatea există, de fapt, numai la cei ale căror raporturi sunt reglate prin lege. Dar legea presupune o societate în care este posibilă existența nedreptății, căci procedura legală înseamnă a face distincția între ceea ce este drept și ceea ce este nedrept. Prin urmare, acolo unde există nedreptate se pot comite și acte nedrepte (deși nu toate actele nedrepte înseamnă nedreptate). Nedreptatea constă în a-ți atribui ție însuți prea mult din ceea ce este bun în sine și prea puțin din ceea ce este rău în sine.[66] De aceea, nu ne lăsăm guvernați de un om, ci de lege[67], pentru că un om își poate exercita puterea în propriu-i interes, devenind astfel un tiran[68]. Cel investit cu autoritate nu este decât apărătorul dreptății și, apărând dreptatea, apără implicit și egalitatea. Și, întrucât se consideră că, dacă este drept, el nu posedă nimic în plus față de ceea ce i se cuvine (căci nu-și atribuie sieși din bunurile în sine o parte mai mare decât cea proporțională cu meritul său, ci, dimpotrivă, eforturile sale se îndreaptă în favoarea altora, motiv pentru care se și spune că dreptatea este un bine pentru altul, așa cum am arătat mai înainte)[69], un astfel de om trebuie recompensat, prin onoruri și prerogative. Cei care nu se mulțumesc cu astfel de recompense sunt cei ce devin tirani.

Dreptatea stăpânului față de sclavi și a tatălui față de copii nu este identică cu dreptatea politică, ci prezintă doar unele asemănări. Căci nu există nedreptate în adevăratul sens al cuvântului față de ceea ce ți aparține, sclavii[70] și copiii (cel puțin până la o anumită vârstă, când devin independenți) fiind ca o parte a propriei ființe. De altfel, nimeni nu-și aduce singur prejudicii în mod intenționat, astfel încât nimeni nu se poate nedreptăți pe sine; deci nu poate fi vorba aici de dreptate sau nedreptate în sens politic. Aceasta din urmă, după cum am văzut[71], se bazează pe lege și-i privește pe cei care în mod natural trebuie să respecte legea, adică cei ce au drepturi egale în a guverna și a fi guvenați. Există aici o formă de justiție mai degrabă în raporturile cu soția decât în cele cu copiii și sclavii și această formă de justiție este dreptul familiei[72], diferit însă, și el, de dreptul politic.

VII

Dreptul politic cuprinde două specii: dreptul natural și dreptul pozitiv.[73] Natural este cel care pretutindeni își păstrează valabilitatea, indiferent de opiniile pe care le suscită. Pozitiv este cel care, indiferent de orientarea sa originară, odată instituit se impune; de exemplu, obligația de a plăti o mină pentru

răscumpărarea unui prizonier, sau de a sacrifica o capră și nu două oi, ca și toate celelalte dispoziții legale privitoare la cazuri particulare, cum ar fi aceea de a aduce sacrificii în onoarea lui Brasidas[74] și tot ce se prescrie sub formă de decret.

După opinia unora, toate normele juridice aparțin acestei ultime forme de drept, pentru că, spun ei, ceea ce este natural este imuabil și are pretutindeni aceeași forță (de pildă, focul arde la fel și aici și în Persia), pe când dreptul are un caracter evident variabil. Această opinie nu este însă decât parțial valabilă[75], în sensul că, dacă la zei ea nu se verifică poate în nici un fel, la noi cel puțin, deși există și un drept natural, totul este susceptibil de schimbare; se poate face însă distincția între justiția naturală și cea care nu derivă de la natură. Se poate observa ușor care dintre lucrurile supuse schimbării țin de natură și care țin de lege, adică de convenție, chiar dacă și unele și altele sunt la fel de schimbătoare. Această distincție este valabilă și în alte domenii; de pildă, mâna dreaptă este prin natură superioară mâinii stângi și totuși orice om poate deveni ambidextru.

Normele de drept bazate pe convenție și utilitate sunt asemănătoare măsurilor: măsurile utilizate pentru vin și cereale nu sunt pretutindeni egale, ci mai mari acolo unde se cumpără și mai mici acolo unde se vinde.[76] În mod analog, regulile de drept ce nu sunt naturale, ci instituite de oameni, nu sunt aceleași peste tot, pentru că nici formele de guvernământ nu sunt aceleași; dar forma de guvernământ conformă cu natura este una singură pretutindeni și ea este cea mai bună.

Toate dispozițiile juridice și legale sunt, <în raport cu actele pe care le determină>, ca universalul față de particular; căci actele sunt multiple, în timp ce fiecare dintre aceste dispoziții este una singură, fiind generală.

Există o deosebire între actul nedrept și nedreptate, ca și între actul de dreptate și dreptatea în general. Și anume, ceea ce este nedrept este astfel în mod natural sau printr-o prescripție legală; când acest lucru este înfăptuit, el devine act de nedreptate, dar înainte de a fi fost înfăptuit el nu era încă act de nedreptate, ci numai ceva nedrept. Același lucru este valabil și pentru actul de dreptate *(dikaioma)* (deși termenul general ar fi mai degrabă *dikaiopragema*[77], *dikaioma* semnificând de fapt măsura corectivă luată în cazul comiterii unei nedreptăți).

Ne vom ocupa însă mai târziu de examinarea fiecăreia dintre prescripțiile juridice și legale, a naturii și numărului speciilor lor, precum și a naturii obiectului lor.[78]

VIII

Actele drepte și nedrepte fiind cele despre care am vorbit, se acționează drept sau nedrept când cineva le comite în mod voluntar; când însă o face în mod involuntar, acțiunea sa nu este nici dreaptă, nici nedreaptă, decât prin accident (căci în asemenea cazuri doar întâmplarea face ca actul respectiv să fie drept sau nedrept). Deci actul de nedreptate (ca și cel de dreptate) este condiționat de caracterul său voluntar sau involuntar; dacă este voluntar, este obiect de blam și în același timp act de nedreptate; în consecință, este posibil ca ceva să fie nedrept fără să fie totuși act de nedreptate propriu-zis, dacă nu i se adaugă caracterul voluntar.[79]

Numesc voluntar, după cum am mai spus[80], orice act care, făcând parte dintre cele ce depind de agent, este înfăptuit în cunoștință de cauză, adică fără să se ignore nici obiectul acțiunii, nici instrumentul, nici scopul urmărit (de exemplu, agentul trebuie să știe pe cine lovește, cu ce, pentru ce). Trebuie, de asemenea, ca în nici una dintre aceste condiții să nu intervină accidentalul sau constrângerea (de pildă, dacă cineva, luând mâna cuiva, lovește o altă persoană, actul celui căruia-i aparține mâna nu este voluntar, pentru că nu a depins de el). Se mai poate întâmpla ca cel lovit să fie tatăl celui ce lovește și ca acesta din urmă, deși știe că a lovit un om, sau o persoană din preajma lui, să ignore faptul că acela era tatăl său. Aceeași distincție trebuie făcută și în ce privește scopul vizat și toate celelalte aspecte implicate de acțiune.

Așadar, actul comis în necunoștință de cauză, sau în cunoștință de cauză dar nedepinzând de agent, sau comis prin constrângere, este un act involuntar. Există, de asemenea, numeroase acte impuse de natură, pe care le îndeplinim 1135 b sau le suportăm în mod conștient, nici unul dintre ele nefiind însă nici voluntar, nici involuntar, cum sunt de exemplu îmbătrânirea și moartea.[81]

În sfera actelor drepte sau nedrepte poate interveni, de asemenea, accidentalul; dacă, de pildă, cineva restituie o sumă păstrată în custodie, împotriva voinței sale și constrâns de teamă, nu se poate afirma că practică dreptatea, sau că îndeplinește un act drept, decât în mod accidental. Tot astfel, despre cineva care prin constrângere și împotriva voinței sale este pus în situația de a nu restitui suma păstrată în custodie, nu se poate spune că este un om nedrept sau comite acte nedrepte, decât prin accident.

Dintre actele voluntare, unele sunt executate în urma unei alegeri deliberate[82], altele nu; primele sunt premeditate, celelalte nepremeditate.

Există deci trei tipuri de prejudicii ce pot surveni în relațiile dintre oameni.[83] Cele în care intervine ignoranța sunt greșeli, și anume când victima,

sau actul în sine, sau instrumentul, sau scopul sunt altele decât și-a imaginat agentul (el nu credea că lovește, sau nu cu acel instrument, sau nu acea persoană, sau nu în acel scop, dar întâmplarea a dus la alt rezultat decât cel la care se aștepta; de pildă, intenția lui nu era să producă o rană, ci doar o înțepătură, sau nu acelei persoane, sau nu cu acel instrument).

Când prejudiciul se produce în mod cu totul neprevăzut, este vorba de un accident nefericit; când însă nu este neprevăzut, dar se acționează fără intenția de a face rău, este vorba de o simplă greșeală (se comite o greșeală când principiul ignoranței se află în agent, dar dacă principiul ignoranței se află în exterior, este vorba de un accident nefericit).

Când se acționează în cunoștință de cauză dar fără premeditare, actul comis este un act nedrept (de exemplu, tot ce facem sub impulsul mâniei sau al altor pasiuni ce se nasc în noi ca o consecință inevitabilă a naturii umane)[84], căci cei ce produc asemenea prejudicii, comițând astfel de greșeli, acționează nedrept și actele lor sunt nedrepte; și totuși ei nu sunt, din acest motiv, chiar oameni nedrepți, nici răi, pentru că nu din răutate provoacă prejudiciul. Când însă actul comis este consecința unei alegeri deliberate, autorul lui este un om nedrept și rău[85].

De aceea, pe drept cuvânt actele comise la mânie sunt socotite nepremeditate, căci principiul lor nu se află în cel ce acționează sub impulsul mâniei, ci în cel ce a provocat mânia. Să adăugăm că, în asemenea cazuri, obiectul dezbaterii îl constituie nu actul, dacă a fost sau nu comis, ci problema dreptății; căci mânia este provocată de aparența unei nedreptăți.[86] Deci aici nu faptul este pus în discuție (ca în contracte, unde în mod necesar una dintre părți este de rea credință, dacă actul său nu se datorează unei scăpări de memorie), ci, asupra faptului cei în cauză fiind de acord, disputa lor urmărește să stabilească de partea cui se află dreptatea (lucru pe care cel ce acționează deliberat nu-l poate ignora), în așa fel încât unul se crede nedreptățit, celălalt o neagă.

1136 a Dacă însă cineva provoacă prejudicii în mod premeditat, el comite o nedreptate, iar actele nedrepte de acest fel fac din autorul lor un om cu adevărat nedrept, când prin ele violează proporția și egalitatea. Tot astfel, un om este drept când înfăptuiește actul de dreptate prin alegere deliberată, dar actul său este drept numai cu condiția să-l îndeplinească în mod voluntar.

Dintre actele involuntare, unele sunt scuzabile, altele nu.[87] Scuzabile sunt greșelile comise nu numai în stare de ignoranță, ci și din cauza ignoranței, pe când cele care, fără să fie cauzate de ignoranță, sunt comise într-o stare de inconștiență provocată de o pasiune care nu este nici naturală, nici umană[88], nu merită nici o scuză.

IX

S-ar putea pune întrebarea dacă am adus suficiente precizări referitoare la suportarea nedreptăţii şi la comiterea ei, în primul rând dacă lucrurile stau ca în straniile cuvinte ale lui Euripide:

„Ca să vorbesc pe scurt, mi-am ucis mama."

„Ai făcut-o oare de bunăvoie şi cu consimţământul ei, sau împotriva voinţei tale şi împotriva voinţei ei?"[89]

Care este adevărul? Poate fi suportată nedreptatea de bunăvoie? Sau, dimpotrivă, totdeauna este suportată împotriva voinţei, aşa cum totdeauna este comisă intenţionat? Prin urmare, faptul de a suporta nedreptatea este totdeauna voluntar? Sau totdeauna involuntar? Sau uneori este voluntar, alteori involuntar?

Aceeaşi întrebare se poate pune şi în legătură cu obţinerea dreptăţii; orice act de dreptate este voluntar, deci e logic să presupunem, în ambele cazuri, aceeaşi opoziţie de termeni: a suporta nedreptatea şi a fi beneficiarul actului de dreptate sunt fie voluntare, fie involuntare. Şi totuşi ar părea absurd să susţii, chiar şi în cazul actului de dreptate, că este primit totdeauna de bună voie, căci uneori ţi se face dreptate împotriva voinţei tale.

S-ar mai putea pune întrebarea dacă cel ce suferă o nedreptate este totdeauna cu adevărat nedreptăţit sau dacă în cazul suportării nedreptăţii lucrurile stau la fel ca în cazul comiterii ei.[90] Căci, aşa cum, în ambele calităţi, poţi participa în mod accidental la un act de dreptate, tot astfel poţi participa, evident, şi la unul de nedreptate: a comite o nedreptate nu este acelaşi lucru cu a practica nedreptatea, după cum a suporta acte nedrepte nu este acelaşi lucru cu a fi nedreptăţit, distincţie valabilă şi în cazul când înfăptuieşti dreptatea sau beneficiezi de ea[91]; este doar imposibil să fii nedreptăţit fără să existe cineva care să comită nedreptatea sau să obţii dreptatea fără să fie cineva care să o înfăptuiască.

Dar dacă a comite nedreptatea înseamnă pur şi simplu a aduce prejudicii cuiva în mod voluntar, iar a o face în mod voluntar înseamnă a cunoaşte şi persoana, şi instrumentul, şi modul de a o prejudicia, şi dacă omul nestăpânit îşi aduce lui însuşi de bunăvoie prejudicii, înseamnă că va suporta de bunăvoie nedreptatea şi că e posibil să comită nedreptatea faţă de el însuşi. Aceasta este 1136 b
încă una dintre întrebările care ne preocupă, şi anume dacă este posibil ca cineva să comită faţă de sine nedreptatea.[92]

Mai mult chiar, lipsa de stăpânire îl poate face pe om să suporte de bunăvoie un prejudiciu din partea altcuiva, care acţionează în mod voluntar, astfel încât este posibil să suporţi de bunăvoie nedreptatea. În cazul acesta definiţia noastră

nu este exactă și la afirmația „a aduce prejudicii cunoscând și persoana, și instrumentul, și modul de a o face" ar trebui să adăugăm: „împotriva voinței acesteia". Așadar, cineva poate suporta de bunăvoie prejudicii și lucruri nedrepte, dar nimeni nu suportă de bunăvoie să fie nedreptățit, căci nimeni nu o dorește, nici omul lipsit de stăpânire, ci el acționează împotriva propriei dorințe; și asta pentru că nimeni nu dorește ceea ce nu i se pare bun pentru el, iar omul nestăpânit face tocmai ceea ce el însuși consideră că nu trebuie să facă.[93]

Cel care însă dă ceea ce-i aparține, cum spune Homer despre Glaukos că-i dă lui Diomedes „arme de aur pentru arme de bronz, valoarea a o sută de boi pentru nouă boi"[94], nu suferă o nedreptate, căci stă în puterea lui să dea, pe când a fi victima unei nedreptăți nu stă în puterea celui ce o suportă, ci necesită existența unei alte persoane care să comită față de el nedreptatea. Este evident, deci, că suportarea nedreptății nu este un act voluntar.

12 Ne mai rămân două dintre problemele pe care ne-am propus să le discutăm, prima fiind dacă nedreptatea o comite cel ce atribuie cuiva mai mult decât merită sau cel ce primește; a doua, dacă este posibil ca cineva să se nedreptățească pe sine.

Dacă acceptăm prima alternativă, și anume că nedreptatea o comite cel ce atribuie prea mult și nu cel ce primește prea mult, atunci, dacă cineva atribuie cuiva mai mult decât își atribuie lui însuși și face acest lucru în mod conștient și voluntar, rezultă că se nedreptățește astfel pe sine. Așa par să procedeze oamenii moderați, căci omul echitabil este înclinat să ia mai puțin decât are dreptul. Dar poate că nici aici lucrurile nu sunt atât de simple. Căci se poate întâmpla ca cel ce-și atribuie partea mai mică să fie avantajat în privința altor bunuri, de pildă gloria sau pura frumusețe morală.[95] Și această dificultate se poate soluționa prin definiția nedreptății: cel despre care este vorba aici nu suferă nimic împotriva voinței sale, prin urmare nu suportă prin aceasta o nedreptate, ci, dacă vrem, doar o simplă pagubă.

Este limpede însă că nedreptatea o comite cel ce atribuie prea mult și nu cel ce primește; căci nu cel în avantajul căruia se comite o nedreptate este cel ce acționează nedrept, ci acela care face acest lucru în mod voluntar, adică cel în care se află principiul acțiunii; or acest principiu rezidă în cel ce distribuie și nu în cel ce primește. În afară de asta, dat fiind că „a face" implică mai multe sensuri, astfel încât se poate spune despre o crimă, de exemplu, că a fost înfăptuită de obiecte neînsuflețite, sau de o mână, sau de un sclav căruia i s-a dat ordin, <cel ce primește prea mult> nu comite nedreptatea, deși face ceva nedrept.[96]

De asemenea, dacă cel ce distribuie decide în necunoștință de cauză, el nu comite nedreptatea din punct de vedere al dreptului pozitiv, și nici hotărârea sa nu este nedreaptă în acest sens, deși, într-un anume sens, este (căci dreptul

pozitiv nu este identic cu dreptul prim[97]). Dacă însă a dat în cunoștință de cauză o sentință nedreaptă, atunci își rezervă și lui însuși o parte excesivă, fie de recunoștință, fie de răzbunare. Astfel, cel care din motivele de mai sus emite o judecată nedreaptă, obține mai mult decât i se cuvine, ca și când ar avea partea sa de profit de pe urma actului de nedreptate; căci, și dacă acesta ar fi scopul judecății sale, în atribuirea unui teren arabil, de pildă, el nu ar primi terenul, ci bani. 1137 a

Oamenii își imaginează că stă în puterea lor să comită nedreptatea și că, în consecință, și înfăptuirea dreptății ar fi un lucru ușor de realizat. Dar nu este deloc așa. A avea relații cu soția vecinului, a-ți lovi aproapele sau a corupe pe cineva cu bani este ușor și stă în puterea oricui; dar nici ușor nu este și nici nu depinde de ei să facă asemenea lucruri în virtutea unei dispoziții habituale. **13**

Se crede, de asemenea, că nu-ți trebuie cine știe ce înțelepciune ca să cunoști ce e drept și ce e nedrept, pentru că nu e dificil să înțelegi sensul prescripțiilor legale. Dar prescripțiile legale nu coincid cu dreptatea decât în mod accidental; drept este ceea ce se înfăptuiește și se distribuie într-un mod determinat. Iar acest lucru cere mai multă osteneală decât pentru cunoașterea a ceea ce favorizează sănătatea; și, chiar în acest din urmă domeniu, dacă este ușor să cunoști mierea, vinul, eleborul, cauterizarea, incizia, pentru a ști cum, cui și când trebuie aplicate în vederea însănătoșirii, trebuie să fii medic.[98]

Din același motiv se mai crede că omul drept[99] este tot atât de apt să comită nedreptatea ca și omul nedrept, pentru că, la fel de bine ca și acesta din urmă, dacă nu chiar mai mult, el ar putea înfăptui orice acțiune nedreaptă; căci și lui i se poate întâmpla să aibă legături cu soția altcuiva sau să lovească pe cineva, la fel cum și un om curajos își poate arunca scutul și, întorcând spatele dușmanului, o poate lua la fugă unde vede cu ochii. Dar a fi cu adevărat laș sau nedrept nu înseamnă a comite asemenea lucruri doar în mod accidental, ci a proceda astfel în virtutea unei anumite dispoziții habituale, tot astfel cum a exercita medicina și a vindeca înseamnă nu a face sau a nu face operații ori a administra sau nu un medicament, ci a le face într-un mod determinat.

Dreptatea există printre cei ce au parte de bunuri în sine, din care însă pot poseda prea mult sau prea puțin.[100] Există ființe (cum sunt probabil zeii) pentru care nu poate fi conceput excesul; altora, și anume oamenilor ce sunt în mod iremediabil vicioși, nimic din aceste bunuri nu le este de folos, ci toate le dăunează; iar altora le sunt utile doar între anumite limite, ceea ce corespunde naturii omenești.[101]

X

14 Rămâne să tratăm în continuare despre echitate și despre ceea ce este echitabil și, de asemenea, să determinăm raporturile dintre echitate și dreptate, dintre ceea ce este echitabil și ceea ce este drept.[102]

Examinându-le cu atenție, ne dăm seama că echitatea și dreptatea nu sunt nici absolut identice, nici diferite ca gen. Uneori lăudăm în asemenea măsură echitabilul și pe omul înzestrat cu această trăsătură de caracter, încât, chiar
1137 b și când vrem să elogiem alte calități, utilizăm termenul „echitabil" în loc de „bun", înțelegând prin „mai echitabil" că ceva este „mai bun"[103]. Alteori însă, reflectând asupra aceluiași lucru, ni se pare straniu ca echitabilul, dacă este ceva diferit de dreptate, să fie lăudat. Căci, dacă sunt diferite, sau ceea ce este drept, sau ceea ce este echitabil nu este bun; iar dacă ambele sunt bune, atunci sunt identice.

Acestea sunt, cu aproximație, considerentele ce dau naștere aporiei privitoare la noțiunea de echitabil; fiecare dintre ele este însă corect în felul său și nu se află deloc în contradicție cu celelalte. Căci echitabilul, deși superior unui anumit tip de dreptate, este el însuși drept, superioritatea sa nesemnificând apartenența la un gen diferit. Există deci identitate între drept și echitabil și ambele sunt bune, dar echitablul este superior.[104] Aporia se naște din aceea că echitabilul, deși este drept, nu se identifică cu dreptul pozitiv, ci este un amendament al acestuia. Cauza o constituie faptul că orice lege are caracter general și că în anumite cazuri, este imposibil să te pronunți corect rămânând la enunțuri generale.[105] În consecință, acolo unde în mod necesar trebuie să se dea dispoziții generale și acest lucru nu poate fi făcut cu suficientă precizie, legea nu ia în considerație decât cazurile cele mai frecvente, fără a ignora însă procentul de eroare ce rezultă de aici. Și totuși, corectitudinea ei nu este cu nimic diminuată, întrucât eroarea nu aparține legii, nici legislatorului, ci rezidă în natura însăși a lucrurilor, a căror materie este astfel constituită în esența sa.[106]

Așadar, când legea enunță o regulă generală și apoi survine un caz ce nu se încadrează în această regulă, există justificarea ca, acolo unde legislatorul a făcut o omisiune și a greșit printr-o exprimare prea generală, să se remedieze omisiunea, ceea ce legislatorul însuși ar cere dacă ar fi prezent și ar fi inclus, desigur, în legea sa, dacă ar fi avut cunoștință de cazul în speță.

Iată de ce echitabilul este drept și este superior unei anumite forme de drept, nu dreptului absolut[107], ci aceluia care, datorită caracterului general al dispozițiilor date, este susceptibil de eroare. Natura proprie a echitabilului constă în a fi un amendament al legii, în măsua în care generalitatea ei o face

incompletă. Aceasta este și cauza pentru care nu totul poate fi reglementat prin lege, în anumite cazuri nefiind posibilă instituirea unei legi, astfel încât trebuie să se recurgă la decrete. Regula pentru ceea ce este nedeterminat trebuie să fie la rândul ei nedeterminată, întocmai ca rigla de plumb de care se face uz în arhitectura din Lesbos: așa vum aceasta din urmă se modelează după forma pietrei, nerămânând rigidă, la fel și decretul se adaptează faptelor.[108]

Este deci evident ce înseamnă echitabilul, precum și faptul că echitabilul este drept și că este superior unui anumit tip de drept. Din cele de mai sus reiese clar și natura omului echitabil. Cel ce își propune și îndeplinește efectiv acte echitabile, cel care nu se cramponează de lege în detrimentul 1138 a
altuia, ci mai degrabă înclină să cedeze din dreptul său, deși are legea de partea lui, este un om echitabil; dispoziția morală care-l caracterizează, echitatea, este o formă de dreptate și nu o dispoziție diferită.

XI

Dacă cineva se poate nedreptăți pe sine sau nu, rezultă clar din cele spuse anterior.[109] Fapt e că printre actele drepte se numără toate cele conforme unei virtuți, care sunt prescrise de lege; de pildă, legea nu prescrie sinuciderea, iar ceea ce nu prescrie, interzice. Să adăugăm că, dacă cineva încalcă legea aducând un prejudiciu (fără ca astfel să răspundă unui prejudiciu suferit la rândul său), și face asta în mod voluntar, comite o nedreptate; dar a acționa în mod voluntar presupune a ști și pe cine prejudiciezi, și prin ce mijloc. Ei bine, cel care, aflându-se sub impulsul mâniei, se sinucide, îndeplinește acest act în mod voluntar împotriva dreptei rațiuni, lucru pe care legea nu-l permite. El comite deci o nedreptate. Dar față de cine? Nu cumva față de cetate și nu față de sine? Căci el suferă în mod voluntar, dar nimeni nu suferă în mod voluntar nedreptatea. De aceea, cetatea îl pedepsește și un fel de dezonoare îl atinge pe cel ce-și provoacă singur moartea, ca pe unul care a comis nedreptatea față de cetate.[110]

În afară de asta, în sensul în care cel ce comite un act de nedreptate este numai nedrept și nu cu totul vicios, nu este posibil să se nedreptățească pe sine (cele două cazuri fiind diferite, întrucât omul nedrept este vicios doar într-un anume sens, ca și omul laș, și nu ca cel total stăpânit de viciu, astfel încât nici nedreptatea comisă de el nu este expresia viciului total). Dacă așa ceva ar fi posibil, atunci aceluiași om i s-ar lua și i s-ar da în același timp

același lucru, posibilitate exclusă, atât ceea ce este drept cât și ceea ce este nedrept presupunând totdeauna un raport necesar între mai multe persoane.[111]

De asemenea, un act de nedreptate trebuie să fie voluntar, să aibă loc în urma unei alegeri deliberate și să fie anterior[112] (căci cel care, după ce a suferit o nedreptate, răspunde la rău cu rău, nu este privit ca un om ce acționează nedrept). Dar cel ce se nedreptățește pe sine suportă și comite în același timp același lucru. Și, mai mult decât atât, asta ar însemna să se nedreptățească pe sine în mod voluntar. Pe lângă toate cele de mai sus, nimeni nu poate acționa nedrept altfel decât comițând acte de nedreptate particulare; or nimeni nu poate comite un adulter cu propria-i soție, sau o spargere în propria-i casă, sau un furt din propria-i avere.

Privind lucrurile în general, problema posibilității de a comite nedreptatea față de sine își găsește soluția în precizările noastre privitoare la problema posibilității de a suporta nedreptatea în mod voluntar.[113]

Este vizibil, de asemenea, și faptul că atât suportarea, cât și comiterea nedreptății sunt lucruri rele (căci una presupune să ai mai puțin, cealaltă să ai mai mult decât măsura justă, comparabilă cu sănătatea în medicină și cu vigoarea fizică în gimnastică). Și totuși, răul mai mare constă în a comite nedreptatea[114], căci un astfel de comportament se asociază cu viciul și merită blamul, un viciu total sau aproape (ținând seama că nu orice nedreptate comisă în mod voluntar comportă totdeauna viciul), pe când suportarea nedreptății nu presupune din partea victimei viciul sau nedreptatea. Prin urmare, suportarea nedreptății este, în sine, un rău mai mic, ceea ce nu înseamnă că, în mod accidental, ea nu poate constitui un rău mai mare. Accidentalul nu intră însă în preocupările științei, care proclamă de pildă că o pleurezie este o maladie mai gravă decât o lovitură, deși în mod accidental se poate întâmpla și invers, ca atunci când cel ce se lovește cade, ajungând astfel în mâinile dușmanilor sau găsindu-și din această cauză moartea.

Extinzând sensul prin analogie, se poate spune că există un fel de dreptate nu între om și el însuși, ci între diferitele părți din ființa lui[115]; nu este vorba aici de orice dreptate, ci de aceea existentă în raporturile dintre stăpân și sclavi sau în raporturile de familie.[116] În toate explicațiile de până acum, am făcut distincția între partea sufletului dotată cu rațiune și partea sa irațională. Și cum spre ele se îndreaptă atenția, se crede, în general, că există nedreptate față fe sine, dat fiind că aceste părți pot fi afectate de lucruri contrare propriilor lor tendințe; astfel încât poate exista și între ele o anumită formă de dreptate, similară celei existente între cel ce guvernează și cel guvernat.

Să considerăm încheiată, în acest mod, definirea dreptății și a celorlalte virtuți etice.

CARTEA A VI-a

I

Deoarece mai înainte am afirmat că trebuie să adoptăm măsura justă și nu excesul sau insuficiența[1] și că măsura justă se conformează exigențelor regulii drepte[2], să analizăm această noțiune.

În toate dispozițiile habituale despre care am vorbit, există, ca și în alte domenii, un anumit scop în funcție de care omul ce deține regula își reglează eforturile, sporindu-le sau diminuându-le; și mai există, de asemenea, un principiu de determinare[3] a liniilor de mijloc, pe care le considerăm o stare intermediară între exces și insuficiență, ele fiind conforme cu regula dreaptă. O asemenea afirmație, deși corespunde adevărului, este lipsită însă de claritate. Căci și în alte domenii de care se preocupă știința, a afirma că efortul și relaxarea nu trebuie să fie nici prea mari, nici prea mici, ci să respecte măsura impusă de regula dreaptă, are aceeași valabilitate; dar, deținând numai acest adevăr, nu am ști nimic în plus, de pildă în privința felului de îngrijiri ce trebuie acordate corpului, dacă ni s-ar spune că sunt acelea pe care le recomandă medicina, în modul indicat de cel ce o cunoaște. Trebuie, deci, și când e vorba de dispozițiile sufletești, să nu ne limităm la veracitatea acestei afirmații, ci să stabilim cu exactitate natura regulii drepte și principiul ei de determinare.

Când am făcut deosebirea dintre virtuțile sufletului, le-am împărțit în **2.**
virtuți etice și virtuți dianoetice.[4] Virtuțile etice le-am examinat deja; înainte 1139 a
de a trata despre celelalte, să facem unele observații asupra sufletului.

Am arătat mai înainte[5] că sufletul are două părți, și anume: partea rațională și cea irațională; trebuie să divizăm acum, în aceeași manieră, partea rațională. Să admitem, deci, că părțile dotate cu rațiune sunt două: una prin care contemplăm realitățile ale căror principii sunt imuabile, cealaltă pentru

cele ale căror principii admit schimbarea[6]; căci, obiectele lor fiind diferite ca gen, și părțile sufletului adaptate prin natură cunoașterii unui gen sau altul de obiecte trebuie să fie generic diferite, dacă e adevărat că facultatea de a cunoaște există în virtutea unei anumite similitudini și afinități între subiect și obiect.[7]

Pe una dintre aceste părți s-o numim deci epistemică, iar pe cealaltă, reflexivă[8]; căci a delibera și a reflecta înseamnă același lucru și nimeni nu deliberează în legătură cu ceea ce este imuabil. Partea reflexivă este, prin urmare, doar o parte a părții raționale a sufletului. Rămâne să vedem care este dispoziția habituală optimă a fiecăreia dintre aceste două părți, pentru că în ea constă virtutea fiecăreia dintre ele; iar virtutea unui lucru este aptitudinea de a-și îndeplini funcția proprie.[9]

II

Există în suflet trei factori fundamentali, ce determină acțiunea și adevărul[10]: senzația, intelectul, dorința. Dintre aceștia, senzația nu este principiul nici unei acțiuni; dovadă că animalele sunt dotate cu senzație, dar nu participă la acțiune.[11] Iar ceea ce în gândire sunt afirmația și negația, în domeniul dorinței sunt urmărirea și evitarea. Astfel, întrucât virtutea etică este o dispoziție capabilă de alegere deliberată, iar alegerea este o dorință deliberativă, pentru ca alegerea deliberată să fie bună trebuie ca în același timp reflecția să fie adevărată și dorința dreaptă, iar lucrurile pe care prima le afirmă cealaltă să le urmărească.

Ne-am referit mai sus la gândirea și adevărul de ordin practic. Pentru gândirea teoretică, însă (care nu este nici practică, nici poietică)[12], binele și răul le reprezintă adevărul și falsul; acestea constituie, de fapt, funcția întregii părți intelective a sufletului, dar funcția proprie intelectului practic este adevărul ce concordă cu rectitudinea dorinței.[13]

Principiul acțiunii morale este deci alegerea deliberată (principiu în sensul de origine a mișcării și nu de scop al ei)[14], iar principiul alegerii deliberate îl constituie, la rândul lor, dorința și reflecția în vederea atingerii unui anumit scop. De aceea, alegerea deliberată este condiționată de intelect și gândire pe de o parte, și de un habitus etic pe de altă parte, căci în domeniul acțiunii morale atât buna conduită cât și contrariul ei nu pot exista în afara gândirii și a caracterului.[15]

Gândirea în ea însăși[16] nu determină însă nici o mișcare, ci doar gândirea orientată spre un scop, adică gândirea practică. Aceasta din urmă guvernează 1139 b și activitatea productivă; oricine produce ceva o face urmărind un scop, numai că obiectul său nu este un scop absolut, ci unul relativ și individual. Obiectul acțiunii morale, dimpotrivă, este un scop absolut; căci buna conduită morală este un scop în sine și acest scop este și obiectul dorinței.[17] Astfel, alegerea deliberată este fie o gândire stimulată de dorință, fie o dorință susținută de gândire, iar principiul de această natură este omul.[18]

Dar nimic din ceea ce a avut loc deja nu poate constitui obiectul unei alegeri deliberate, de exemplu nimeni nu-și propune să fi devastat Ilionul; căci nu se deliberează asupra trecutului, ci asupra viitorului și asupra posibilului; or, nu este posibil ca trecutul să nu fi avut loc.[19] De aceea, are dreptate Agathon:

> „un singur lucru lipsește chiar și divinității:/ capacitatea de a face să nu fi existat ceea ce deja s-a produs."[20]

Așadar, funcția ambelor părți intelective ale sufletului este adevărul.[21] Iar dispozițiile habituale datorită cărora fiecare dintre aceste două părți ajunge cel mai bine la adevăr sunt virtuțile proprii fiecăreia.

III

Reluând astfel lucrurile de la început, să tratăm în continuare despre 3
aceste virtuți.

Să admitem deci că modalitățile prin care sufletul enunță adevărul sub formă de afirmație sau negație sunt în număr de cinci: arta, știința, înțelepciunea practică, înțelepciunea speculativă, intelectul intuitiv[22]; căci supoziția[23] și opinia ne pot induce în eroare.

Natura științei, dacă luăm sensul strict al termenului, lăsând la o parte asemănările exterioare, rezultă clar din cele ce urmează. Cu toții gândim că ceea ce cunoaștem prin știință nu poate fi altfel decât este; cât despre lucrurile susceptibile de schimbare, dimpotrivă, odată ajunse în afara câmpului nostru de observație, nu mai știm dacă există sau nu. Prin urmare, obiectul științei există în mod necesar și este deci etern; căci tot ce există în mod absolut necesar[24] este etern, iar realitățile eterne sunt nenăscute și indestructibile.[25]

Mai există opinia că orice știință poate fi învățată și deci obiectul științei poate fi obiect de studiu.[26] Dar orice proces de învățământ pornește de la

lucruri deja cunoscute, după cum arătăm și în *Analitice*[27], servindu-se fie de metoda inducției, fie de cea a silogismului. Inducția este însă un principiu <de cunoaștere> și al universalului,[28] pe când silogismul pornește de la universal. Există deci principii ce sunt premise ale silogismului, principii în care silogismul nu este posibil; în consecință, aici intervine inducția.

Știința este deci un habitus apodictic, definiție la care se adaugă și celelalte caracteristici specificate de noi în *Analitice*[29]. Se poate vorbi de știință când există o convingere stabilită într-un mod determinat și când principiile sunt cunoscute; căci dacă ele nu sunt mai cunoscute decât concluzia, nu poate fi vorba de știință decât accidental.[30]

Acesta este modul în care putem defini știința.

IV

În sfera lucrurilor susceptibile de schimbare intră atât obiecte ale producției cât și obiecte ale acțiunii. Dar producția și acțiunea sunt lucruri diferite (aspect asupra căruia ne putem raporta la tratatele noastre exoterice)[31]; în consecință, dispoziția rațională orientată spre acțiune este diferită de dispoziția rațională orientată spre producție. Din acest motiv, nici una dintre ele nu este inclusă în cealaltă; căci nici acțiunea nu este producție, nici producția nu este acțiune.[32]

Dat fiind că arhitectura, de pildă, este o artă și prin însăși esența ei este o dispoziție rațională orientată spre producție, dat fiind, de asemenea, că nu există artă care să nu fie o dispoziție rațională orientată spre producție, nici dispoziție de acest fel care să nu fie artă, rezultă că arta și dispoziția rațională de a produce aflată în posesia adevărului[33] pot fi identificate.

Dar orice artă are ca obiect devenirea unui lucru[34], iar a te dedica unei arte înseamnă a cerceta modalitățile de a produce unul dintre lucrurile ce pot exista sau nu și al căror principiu se află nu în lucrul produs, ci în cel ce-l produce. Căci obiectul artei nu-l constituie nici ceea ce există sau devine în mod necesar, nici ceea ce există sau devine în mod natural, acestea având-și principiul în ele însești. Deci, producția și acțiunea fiind lucruri diferite, arta are în mod necesar ca obiect producția și nu acțiunea. Și, într-un anume sens, domeniul artei este același cu domeniul hazardului, cum spune și Agathon:

„arta iubește hazardul, hazardul iubește arta".[35]

Arta este deci, după cum am spus, un habitus al producerii însoțit de rațiune adevărată, în timp ce contrariul ei, inabilitatea, este un habitus al producerii însoțit de falsă rațiune, în domeniul lucrurilor ce pot fi altfel decât sunt.

V

O modalitate de a înțelege natura înțelepciunii practice[36] este aceea de a-i observa cu atenție pe cei pe care-i considerăm înțelepți. Se pare că pe omul înțelept îl caracterizează capacitatea de a delibera corect în legătură cu ceea ce este bun și util pentru el, nu sub un aspect particular (cum ar fi ceea ce favorizează sănătatea sau vigoarea fizică), ci, în general, pentru atingerea unui mod de viață fericit. Dovadă că atribuim înțelepciunea practică și celor care, într-un domeniu determinat, cumpănesc bine lucrurile când urmăresc un scop deosebit în chestiuni ce nu țin de artă. Așadar, generalizând, putem spune că înțelept este omul capabil să delibereze.[37]

Dar nimeni nu deliberează asupra lucrurilor ce nu pot fi altfel decât sunt, nici asupra celor a căror îndeplinire nu depinde de el.[38] În consecință, pentru că știința se servește de demonstrație, iar demonstrația nu este posibilă pentru lucruri ale căror principii pot fi altele decât sunt (căci toate aceste lucruri, la rândul lor, pot fi altfel decât sunt), pentru că, pe de altă parte, nu este posibil 1140 b să deliberezi asupra lucrurilor ce există în mod necesar, înțelepciunea practică nu poate fi nici știință, nici artă. Știință nu poate fi întrucât obiectul acțiunii este susceptibil de schimbare; artă nu poate fi întrucât acțiunea și producția aparțin unor genuri diferite. Rămâne deci să definim înțelepciunea practică drept un habitus al acțiunii însoțit de rațiune adevărată, având ca obiect ceea ce este bine și ceea ce este rău pentru om. Să adăugăm că, dacă scopul producției este diferit de ea însăși, cel al acțiunii nu este, a acționa bine fiind un scop în sine.

Așadar, pe Perikles și pe cei asemenea lui îi considerăm înțelepți pentru că sunt capabili să discearnă ce e bine și ce e rău atât pentru ei înșiși cât și pentru om în general; și credem că asemenea oameni sunt cei apți să conducă o casă sau o cetate.[39] De aici și termenul prin care desemnăm cumpătarea *(sophrosyne)*, înțelegând prin ea calitatea ce salvează înțelepciunea.[40] Ea salvează însă felul de judecată de care este vorba aici; căci nu orice judecată poate fi coruptă sau falsificată de plăcere sau durere (de pildă, nu cele de tipul: triunghiul are suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte), ci numai

judecata privitoare la acţiune. Principiile acţiunilor constau în scopul pentru care sunt îndeplinite; dar omului corupt de plăcere sau de durere principiul nu-i mai apare clar, el încetând să vadă în ce scop şi din ce motiv trebuie să decidă şi să-şi ducă la îndeplinire acţiunea; căci viciul este corupătorul principiului însuşi.[41]

Prin urmare, înţelepciunea practică este în mod necesar un habitus al acţiunii, însoţit de raţiune şi adevăr, având ca obiect binele uman.

Dar arta îşi poate asocia o virtute, pe când înţelepciunea, nu.[42] Mai mult, în domeniul artei, cel ce greşeşte în mod voit este preferabil celui ce greşeşte involuntar[43], dar în sfera înţelepciunii practice este invers, ca şi în sfera virtuţilor. Este deci evident că înţelepciunea practică este o virtute şi nu o artă.

Cum însă sufletul are două părţi dotate cu raţiune, înţelepciunea practică trebuie să fie virtutea uneia dintre ele, şi anume a părţii opinative[44], căci şi opinia, şi înţelepciunea practică, sunt legate de sfera contingentului. Înţelepciunea practică nu este însă un habitus exclusiv raţional; dovadă că un astfel de habitus poate dispărea prin uitare, pe când înţelepciunea practică, nu.[45]

VI

6 Dacă ştinţa este o judecată asupra universalului şi necesarului şi dacă există principii ale lucrurilor demonstrabile şi deci ale oricărei ştiinţe (căci ştiinţa comportă raţionamentul), principiul obiectului ştiinţei nu poate fi obiect nici al ştiinţei, nici al artei, nici al înţelepciunii practice[46]; căci, pe de o parte, obiectul ştiinţei este demonstrabil, pe de alta arta şi înţelepciunea practică au
1141 a ca obiect contingentul. Înţelepciunea speculativă[47] nu are nici ea principiile ca obiect, întrucât filosofului îi este propriu să demonstreze anumite lucruri.

În consecinţă, dacă dispoziţiile prin care, atât în privinţa necesarului cât şi a contingentului, cunoaştem adevărul fără să ne înşelăm vreodată, sunt ştiinţa, înţelepciunea practică, înţelepciunea speculativă şi intelectul intuitiv[48], şi dacă dintre primele trei (mă refer la înţelepciunea practică, la ştiinţă şi înţelepciunea speculativă) nici una nu poate avea ca obiect principiile, rămâne doar ca principiile să constituie obiectul intelectului intuitiv.

VII

În domeniul artelor, „înțelepciunea" este măiestria[49], pe care o atribuim celor ce au atins, în arta respectivă, culmile desăvârșirii; de pildă, pe Phidias îl numim maestru al artei sculpturale, pe Polykleitos maestru al statuariei. Deci termenul de *sophia* nu semnifică aici nimic altceva decât excelarea într-o artă. 7

Credem însă că anumiți oameni posedă măiestria într-un sens absolut și nu într-un domeniu particular sau în „altceva", cum spune Homer în *Margites*:

„pe acela zeii nu l-au făcut nici săpător, nici plugar,/ nici iscusit în altceva."[50]

Este deci evident că cea mai desăvârșită dintre formele de cunoaștere[51] trebuie să fie înțelepciunea speculativă, <adică filosofia>. În consecință, filosoful trebuie nu numai să cunoască concluziile ce decurg din principii, ci și să posede adevărul asupra principiilor înseși. Se poate spune, astfel, că filosofia este intuiție[52] și totodată știință, știință încoronată de înțelegerea realităților de ordinul cel mai înalt. Căci ar fi absurd să atribuim politicii sau înțelepciunii practice rangul de știință supremă, din moment ce omul nu deține locul suprem în univers.

Așa cum ceea ce este sănătos și bun pentru om diferă de ceea ce este sănătos și bun pentru pești, pe când ceea ce este alb sau ceea ce este rectiliniu sunt totdeauna identice cu sine, la fel și în filosofie toată lumea va recunoaște același lucru, pe când în înțelepciunea practică fiecare va vedea altceva. Căci a poseda înțelepciunea practică înseamnă a avea o viziune clară a binelui individual și celui ce o posedă i se încredințează acest lucru.[53] De aceea, chiar și unor specii de animale li se atribuie înțelepciunea practică, și anume celor care, în privința propriei lor vieți, manifestă o facultate de prevedere.[54]

Este deci clar că filosofia nu poate fi identificată cu politica. Dacă am numi filosofie cunoașterea intereselor personale, ar însemna să existe mai multe filosofii, căci una singură nu ar putea determina binele pentru toate speciile animale, ci ar fi nevoie de alta pentru fiecare, tot așa cum nu poate exista o artă medicală unică pentru toate ființele. Cât despre argumentul superiorității omului față de celelalte specii animale, nu are nici o importanță aici; căci există forme de existență de o natură mult mai divină decât cea a omului, cum sunt 1141 b
de pildă cele mai luminoase dintre corpurile ce compun universul.[55]

Din cele spuse mai sus, reiese clar că filosofia este știință și, totodată, cunoaștere intuitivă a lucrurilor care prin natura lor sunt cele mai elevate. Acesta este și motivul pentru care Anaxagoras, Thales și alții ca ei sunt priviți

ca posesori ai înțelepciunii speculative și nu ai celei practice, fiind vizibil că își ignoră propriul interes, și dacă se spune despre ei că dețin cunoașterea unor lucruri ieșite din comun, admirabile, dificile și divine, dar fără utilitate[56], este pentru că nu bunurile omenești sunt cele pe care le cercetează.

8 Înțelepciunea practică este însă cea care are ca obiect lucrurile specific umane și asupra cărora se poate delibera; căci sarcina prin excelență a celui ce posedă înțelepciunea practică este aceea de a delibera bine. Dar nimeni nu deliberează asupra lucrurilor imuabile, nici asupra celor ce nu comportă un scop, acest scop fiind binele realizabil prin acțiune. Cel ce deliberează bine este deci, în sens absolut, cel care urmărește, prin calcul reflexiv, atingerea supremului bine uman realizabil prin acțiune.[57]

Înțelepciunea practică nu se poate rezuma însă la sfera adevărurilor universale[58], ci trebuie să dețină și cunoașterea individualului; căci ea se raportează la acțiune, iar domeniul acțiunii este cel al cazurilor particulare. Iată de ce unii oameni, deși lipsiți de cunoaștera <universalului>, sunt mai apți de acțiune decât cei ce o dețin, ceea ce este valabil și pentru alte domenii; aceștia sunt oameni cu experiență[59]. Cine știe, de exemplu, că ușor de digerat și bună pentru sănătate este carnea ușoară, ignorând însă care anume este carnea ușoară, nu poate aduce vindecarea, lucru pe care îl va face mai degrabă cel ce știe că pentru sănătate este bună carnea de pasăre.

Înțelepciunea practică este deci legată de acțiune; ea trebuie să dețină ambele tipuri de cunoaștere, dar mai ales pe acesta din urmă.[60] Și aici însă va exista o artă diriguitoare.[61]

VIII

Politica și înțelepciunea practică sunt unul și același habitus, deși esența lor nu este aceeași.[62] Înțelepciunea practică aplicată la cetate prezintă o formă superioară, și anume cea legislativă; cealaltă, legată de cazurile particulare, poartă numele comun ambelor, adică cel de politică. Aceasta din urmă dirijează acțiunea și deliberarea, căci decretul ce rezultă este obiectiv al acțiunii și punct final al deliberării. Din acest motiv, numai despre cei ce se ocupă de acest aspect al politicii se spune că fac efectiv politică, ei fiind, de fapt, singurii care o pun în aplicare, în maniera unor adevărați artizani.[63]

Dar, după opinia comună, înțelepciunea practică are prin excelență ca obiect individul; și această formă particulară a ei este cea care poartă numele

generic de înțelepciune practică, în timp ce alte forme de înțelepciune practică au fost numite economie domestică, legislație, politică (împărțită, la rândul ei, în deliberativă și judiciară).[64]

Fără îndoială, a-ți cunoaște propriile interese poate constitui o formă de 9
cunoaștere, dar ea este mult diferită de celelalte. Și în general se crede că cel 1142 a
ce-și cunoaște interesele personale, dedicându-le timpul, este posesorul înțelepciunii practice; or, oamenii politici se amestecă într-o mulțime de chestiuni ce nu-i privesc personal. De aici și versurile lui Euripide:

„Dar cum aș putea trece drept înțelept, eu care mă aflam la adăpost de griji,/ simplu număr în mulțimea de soldați,/ participând la soarta comună?/ Căci oamenii ieșiți din comun ce fac mai mult decât..."[65]

Oamenii caută în general propriul lor bine, încredințați fiind că astfel trebuie să procedeze. Din această opinie s-a și născut ideea că a da dovadă de înțelepciune practică înseamnă a proceda în acest fel. Și totuși binele individual nu poate exista, desigur, independent de economia domestică și de constituția politică. Dar, chiar și așa, modul în care trebuie urmărite propriile interese rămâne obscur și trebuie supus examinării.

O confirmare a celor spuse mai sus este faptul că tinerii pot fi geometri sau matematicieni, și pot chiar să excelеze în astfel de domenii, dar nu trec niciodată drept posesori ai înțelepciunii practice. Motivul este că înțelepciunea practică se raportează și la individual[66], a cărui cunoaștere se dobândește prin experiență, de care tinerii sunt lipsiți, ea necesitând timp îndelungat.

Ne-am mai putea întreba și de ce un tânăr poate fi matematician, dar nu filosof sau naturalist.[67] Nu cumva pentru că matematica pornește de la principii abstracte, pe când principiile fizicii și cele ale filosofiei își au originea în experiență și, deci, în cazul acestora din urmă, tinerii nu-și pot forma o convingere personală, ci se mărginesc la simple afirmații, pe când natura noțiunilor matematice este ușor de sesizat? Să adăugăm că, în procesul deliberării, eroarea poate privi fie universalul, fie individualul[68], căci poți ignora, de pildă, fie că toate apele grele sunt nesănătoase, fie că o anumită apă este apă grea.

Că înțelepciunea practică nu este știință, e un fapt evident: ea are ca obiect individualul, după cum am mai spus[69], căci individualul este obiectul acțiunii. Ea se află, deci, la antipodul intelectului intuitiv. Acesta din urmă are ca obiect definițiile, pentru care nu există demonstrație, pe când înțelepciunea practică are ca obiect individualul, care nu este obiect al științei, ci al senzației; nu senzație a sensibilului propriu-zis, ci senzație de tipul aceleia prin care simțim că individualul, în matematică, este de exemplu triunghiul; căci și în această direcție trebuie să ne oprim.[70] Dar aceasta din urmă este mai mult senzație decât înțelepciune practică, deși de un gen diferit.

IX

Există o distincţie între actul cercetării şi cel al deliberării, căci a delibera înseamnă a cerceta un anumit lucru.[71] Trebuie deci să vedem în ce constă buna deliberare, şi anume dacă este ştiinţă[72], opinie, perspicacitate[73] sau ceva de alt gen.

Ştiinţă, în orice caz, nu este; căci nu cercetăm ceea ce se ştie, dar buna
1142 b deliberare este o formă a deliberării şi cel ce deliberează cercetează şi chibzuieşte. Ea nu este nici perspicacitate; căci perspicacitatea se manifestă instantaneu, fără o reflecţie prealabilă, pe când deliberarea cere timp, de unde şi zicala că trebuie să execuţi cu promptitudine ceea ce ai deliberat pe îndelete. Vioiciunea de spirit[74] se deosebeşte şi ea de buna deliberare; căci vioiciunea de spirit este o formă de perspicacitate. În sfârşit, buna deliberare nu se identifică nici măcar cu vreo formă de opinie.

Dar, întrucât cel ce deliberează prost comite erori, pe când cel ce deliberează bine deliberează corect, este evident că buna deliberare este o formă de rectitudine. Nu însă o rectitudine a ştiinţei, nici a opiniei, căci ştiinţa nu presupune rectitudinea (nepresupunând nici eroarea), iar rectitudinea opiniei este adevărul; şi, în afară de asta, tot ce este obiect al opiniei este dinainte determinat. Cum însă buna deliberare nu poate fi concepută în afara calculului reflexiv, ne rămâne s-o definim ca pe o rectitudine a reflecţiei[75], ea nefiind încă o afirmaţie. Şi dacă opinia nu este o cercetare, ci deja un fel de afirmaţie, în schimb cel ce deliberează, fie că deliberează bine, fie că deliberează rău, cercetează ceva şi reflectează.

Pentru că buna deliberare constă într-o anume rectitudine a deliberării, trebuie să începem prin a cerceta natura şi obiectul deliberării. Dar, cum termenul de rectitudine comportă mai multe sensuri, nu este vorba aici, evident, de orice fel de rectitudine. Căci şi omul netemperat, deci vicios, va putea atinge prin raţionament ceea ce-şi propune, astfel încât el va fi deliberat corect, chiar dacă ceea ce va obţine va fi un mare rău.[76] Or, după părerea generală, buna deliberare este în sine un bine; şi chiar în acest fel de rectitudine a deliberării constă ea, adică în cea capabilă să aibă ca rezultat un bine.

Este posibil însă ca binele însuşi să fie atins printr-un fals silogism, şi astfel să se obţină rezultatul care trebuie, dar nu prin mijlocul care trebuie, ci printr-un termen mediu fals.[77] Prin urmare, nu este încă o bună deliberare aceea prin care obţinem ceea ce trebuie, dar nu prin intermediul a ceea ce trebuie.

Mai este posibil, de asemenea, ca scopul să fie atins după o deliberare prea îndelungată sau prea scurtă. Ei bine, nici aceasta nu este o bună deliberare,

buna deliberare fiind o rectitudine conformă cu ceea ce este util, care să atingă scopul ce trebuie atins, cu mijloacele cuvenite și în durata de timp cuvenită.

În sfârșit, se poate delibera bine fie în sens absolut, fie relativ la un scop determinat. Buna deliberare în sens absolut va fi deci cea bine condusă spre un scop luat în sens absolut, iar cea aplicată la un domeniu particular va fi cea care ne conduce spre un scop determinat.[78]

Dacă deci a delibera bine constituie o trăsătură proprie oamenilor ce posedă înțelepciunea practică, buna deliberare trebuie să fie o rectitudine ce constă în căutarea mijlocului util pentru atingerea unui scop, a cărui previziune exactă este înțelepciunea practică.[79]

X

Dar mai există și capacitatea de înțelegere[80] și sagacitatea, datorită cărora 11
îi numim pe cei ce le posedă oameni cu spirit viu și pătrunzător. Ele nu se 1143 a
confundă nici cu știința în general sau cu opinia (altfel toți oamenii ar fi inteligenți)[81], nici cu o știință specială (cum ar fi medicina, care se ocupă de sănătate, sau geometria, care se ocupă de mărimi); căci înțelegerea nu are ca obiect nici lucrurile eterne și imobile, nici pe cele supuse devenirii, ci pe acelea care pot fi obiect al îndoielii și deliberării.[82] Obiectul ei este deci același cu cel al înțelepciunii practice, fără însă ca înțelegerea și înțelepciunea practică să fie identice. Înțelepciunea practică are un caracter imperativ (scopul ei fiind de a decide ce trebuie făcut și ce nu), pe când capacitatea de înțelegere se limitează la a judeca[83] (înțelegerea este, de fapt, același lucru cu sagacitatea, omul inteligent fiind un om cu spirit pătrunzător).

Dar înțelegerea nu constă în a poseda, nici în a dobândi înțelepciunea practică. Dimpotrivă, la fel cum, făcând uz de știință, spunem „a înțelege“ cu sensul de „a învăța“, tot astfel, făcând uz de opinie, ceea ce numim „a înțelege“ înseamnă a judeca spusele cuiva în domeniul ce ține de înțelepciunea practică, și a le judeca în mod corect; căci bine și corect înseamnă același lucru. Și termenul de „înțelegere“ pe care-l utilizăm pentru a desemna calitatea oamenilor cu spirit pătrunzător provine de la această „înțelegere“ aplicată la știință, unde adesea cuvântul „a învăța“ este luat în sensul de „a înțelege“.[84]

XI

Ceea ce numim spirit de discernământ, calitate datorită căreia spunem despre cei ce o posedă că sunt oameni cu judecată și spirit larg[85], este capacitatea de a judeca corect echitabilul. Ca dovadă, spunem că omul echitabil este mai mult decât orice înclinat spre toleranță și că a fi echitabil echivalează în unele cazuri cu a manifesta un spirit tolerant. Spiritul tolerant este deci facultatea de a judeca corect ceea ce este echitabil; dar a judeca corect înseamnă a considera echitabil ceea ce este cu adevărat.

12 Toate aceste dispoziții habituale converg, cum este de la sine înțeles, spre același lucru. În fond, discernământul, capacitatea de înțelegere, înțelepciunea practică și intuiția intelectuală le atribuim acelorași oameni, când spunem despre ei că au atins vârsta discernământului și intuiției intelectuale, a înțelepciunii practice și a capacității de înțelegere. Căci toate aceste facultăți au ca obiect termenii ultimi, adică domeniul cazurilor particulare[86]; și a fi capabil să judeci ceea ce intră în domeniul înțelepciunii practice înseamnă a fi, în același timp, capabil de înțelegere, bunăvoință și spirit tolerant, actele echitabile constituind o trăsătură comună tuturor oamenilor de bine în relațiile lor cu alții. De altfel, orice obiect al acțiunii intră în domeniul particularului și al termenilor ultimi, acestea fiind lucrurile pe care trebuie să le cunoască și posesorul înțelepciunii practice; or, domeniul înțelegerii și discernământului îl constituie obiectele acțiunii, iar acestea sunt termenii ultimi.

Intelectul, la rândul lui, are ca obiect termenii extremi în ambele sensuri (căci atât termenii primi cât și cei ultimi țin de domeniul intelectului și nu de
1143 b cel al gândirii discursive): pe de o parte, el sesizează, prin demonstrație, termenii imobili și primi[87]; pe de alta, în ordinea practicii, sesizează termenul ultim și contingent, adică premisa minoră.[88] Aceasta din urmă este ea însăși principiu, și anume principiu final[89], căci individualul constituie punctul de plecare pentru atingerea universalului. Pentru perceperea individualului este deci necesar un simț[90], iar acest simț este intelectul.

9 De aceea, intelectul practic este în același timp și principiu, și scop; căci
11 aceleași lucruri de la care pornesc demonstrațiile constituie și obiectul concluziilor lor.[91]

6 Acesta este și motivul pentru care calitățile despre care am vorbit mai sus trec drept naturale: nimeni nu este înțelept de la natură, dar natura este cea care ne înzestrează cu spirit de discernământ, capacitate de înțelegere sau intuiție. Ca dovadă, credem că aceste calități sunt asociate unor anumite vârste,

că unei anumite vârste îi corespund de pildă intuiția și discernământul, ceea ce presupune că natura este obârșia lor.

În consecință, așa nedemonstrabile cum sunt, afirmațiile și opiniile oamenilor cu experiență, ale bătrânilor sau ale celor ce cugetă cu înțelepciune[92], trebuie luate în seamă nu mai puțin decât demonstrațiile, pentru că experiența le-a dat un ochi sigur[93],cu care văd corect lucrurile.

Am stabilit deci, în cele de mai sus, natura înțelepciunii practice și pe cea a înțelepciunii speculative, obiectul fiecăreia dintre ele, precum și faptul că fiecare este virtutea unei alte părți a sufletului.

XII

Ne-am putea însă întreba care este utilitatea acestor două virtuți. În fond, înțelepciunea speculativă nu ia în considerație nimic din ceea ce-l poate face pe om fericit (obiectul ei nefiind în nici un caz devenirea).[94] Înțelepciunea practică, în schimb, face acest lucru; dar pentru ce avem nevoie de ea? Fără îndoială, înțelepciunea practică are ca obiect ceea ce este drept, frumos și bun pentru om; dar acestea sunt chiar lucrurile pe care omului virtuos îi stă în fire să le înfăptuiască și prin cunoașterea lor nu am deveni cu nimic mai apți de a le înfăptui, dacă e adevărat că virtuțile sunt dispoziții habituale.[95] Este la fel ca în cazul lucrurilor ce întrețin sănătatea și vigoarea (cele pe care le numim așa nu în sensul de producătoare ale sănătății sau vigoarei, ci de efecte ale respectivelor stări habituale); cunoașterea medicinei sau a gimnasticii nu ne face deloc mai în măsură să le îndeplinim.

Dar dacă nu pentru asta[96] trebuie să spunem că înțelepciunea practică este utilă, ci pentru a deveni virtuoși, atunci ea nu va servi la nimic celor ce sunt deja virtuoși, și nici măcar celor ce nu sunt. Căci nu are importanță dacă posezi înțelepciunea practică sau urmezi sfaturile celor ce o posedă; va fi suficient să procedăm ca în privința sănătății: dorim să fim sănătoși, dar pentru asta nu învățăm medicina.

Să mai adăugăm că ar părea straniu ca înțelepciunea practică, deși inferioară înțelepciunii speculative, să aibă o autoritate superioară acesteia, dat fiind că ceea ce produce un lucru deține asupra lui autoritatea și comanda.[97]

Acestea sunt deci chestiunile pe care trebuie să le punem în discuție; căci până acum n-am făcut decât să expunem dificultățile legate de interpretarea lor.

1144 a În primul rând, afirmăm că atât înțelepciunea speculativă cât și cea practică sunt în mod necesar demne de dorit în sine, cel puțin pentru faptul că fiecare dintre ele este virtutea uneia dintre cele două părți raționale ale sufletului, și asta chiar dacă nici una nici alta nu produc nimic.[98]

În al doilea rând, ele chiar produc ceva, nu în sensul în care medicina produce sănătatea, ci, așa cum sănătatea produce sănătate, și înțelepciunea filosofică produce fericirea; căci, fiind o parte a întregii virtuți, ea îl face pe om fericit prin însuși faptul că o posedă și o actualizează.[99]

În sfârșit, opera morală nu poate fi dusă la desăvârșire decât prin intervenția înțelepciunii practice și a virtuții etice[100], virtutea etică asigurând rectitudinea scopului urmărit, în timp ce înțelepciunea practică asigură rectitudinea mijloacelor de a atinge acest scop. (Cea de a patra parte a sufletului, cea vegetativă[101], nu posedă o astfel de virtute, nestând în puterea ei să acționeze sau nu.)

În ce privește obiecția că înțelepciunea practică nu ne sporește cu nimic capacitatea de a îndeplini acte frumoase și drepte, trebuie să ne întoarcem puțin înapoi, luând ca punct de plecare următoarele: despre unii oameni care înfăptuiesc acte drepte spunem că încă nu sunt, pentru asta, oameni drepți (de exemplu, cei ce respectă prescripțiile legale fie fără să vrea, fie ignorându-le, fie din vreun alt motiv, în orice caz nu de dragul prescripțiilor înseși); și totuși, ei fac chiar ceea ce trebuie și are datoria să facă un om virtuos. Se pare, astfel, că pentru a fi un om virtuos trebuie să acționezi în fiecare împrejurare într-un mod bine determinat, adică prin alegere deliberată și având ca scop acțiunea însăși pe care o îndeplinești.[102] Ceea ce dă rectitudine alegerii deliberate este virtutea morală; dar a îndeplini tot ce e de natură să-i asigure realizarea nu depinde de virtute, ci de o altă facultate.

Pentru a facilita însă înțelegerea acestor lucruri, să le punem mai clar în lumină. Există deci o facultate, numită abilitate, a cărei caracteristică este de a putea face toate lucrurile ce converg spre scopul propus și de a-l atinge. Dacă scopul este nobil, această facultate merită laude; dar dacă scopul este josnic, ea nu mai înseamnă decât viclenie.[103] De aceea, îi numim abili uneori pe oamenii ce posedă înțelepciunea practică, alteori pe cei vicleni. Înțelepciunea practică nu se identifică cu această facultate, dar nu poate exista fără ea. Iar dispoziția habituală care este înțelepciunea practică nu se realizează pentru acest „ochi al sufletului“[104] fără ajutorul virtuții etice, cum s-a spus și cum este, de fapt, evident; căci silogismele acțiunii pornesc de la următoarea premisă majoră: „Dat fiind că acesta este scopul și binele suprem“ (nu are importanță care, putem lua pentru raționamentul nostru orice ne vine în minte). Dar

această premisă majoră nu i se arată clar decât omului virtuos; căci viciul ne deturnează[105] privirea, făcându-ne să ne înșelăm asupra principiului acțiunii.

În consecință, este limpede că nu poți fi posesor al înțelepciunii practice fără să fii virtuos.

XIII

Să revenim deci la examinarea virtuții morale. Există, în cazul ei, un 1144 b
raport analog celui dintre înțelepciunea practică și abilitate (în sensul că nu sunt identice, ci asemănătoare), și anume între virtutea naturală[106] și virtutea propriu-zisă. Se admite în general că toate trăsăturile de caracter sunt, într-un fel, înnăscute (căci suntem drepți, înclinați spre moderație, curajoși și așa mai departe încă de la naștere).[107] Noi căutăm însă altceva, și anume binele în sensul propriu al cuvântului[108], adică să posedăm aceste calități într-un alt mod. Căci dispozițiile naturale există și la copii și la animale, dar, private de inteligență, se arată a fi dăunătoare. Oricum, se poate observa că aici lucrurile se petrec întocmai ca în cazul unui corp viguros, dar lipsit de vedere, pe care lipsa vederii îl face să se prăbușească la o simplă mișcare. Când însă intervine inteligența[109], se acționează în mod diferit, iar dispoziția care până atunci era doar asemănătoare cu virtutea, devine virtute în adevăratul sens al cuvântului. Prin urmare, la fel cum pentru partea opinativă a sufletului există două feluri de dispoziții, și anume abilitatea și înțelepciunea practică, și pentru partea etică a sufletului[110] există două, virtutea naturală și virtutea propriu-zisă, iar una dintre ele, virtutea propriu-zisă, nu poate exista fără înțelepciunea practică.

Acesta este motivul pentru care unii filosofi afirmă că toate virtuțile sunt forme de înțelepciune practică. Chair și Socrate, cercetând acest lucru, avea dreptate în unele privințe, în altele greșea; greșea când gândea că toate virtuțile sunt forme ale înțelepciunii, dar avea dreptate când spunea că nu poate exista virtute fără înțelepciune.[111] Ca dovadă, toți filosofii de acum[112], când definesc virtutea, după ce precizează că este o dispoziție habituală și ce obiect are, adaugă că este conformă cu regula dreaptă; or, dreaptă este regula conformă cu înțelepciunea practică. S-ar zice că toți ghicesc într-un fel că virtutea este o astfel de dispoziție, adică cea conformă cu înțelepciunea practică. Să mergem însă puțin mai departe: virtutea nu este un habitus numai *conform* cu regula dreaptă, ci și *unit* cu regula dreaptă.[113] Or, în acest domeniu, regula dreaptă este înțelepciunea practică însăși.[114] Pentru Socrate deci, virtuțile erau reguli

(pentru că pe toate le considera științe), în timp ce, pentru noi, ele sunt unite cu o regulă.

Reiese clar, din cele de mai sus, că nu este posibil să fii virtuos în adevăratul sens al cuvântului fără înțelepciune practică, nici să posezi înțelepciunea practică fără virtutea morală. Dar astfel se poate respinge și argumentul prin care se susține teza separării virtuților sub pretextul că unul și același om nu este înzestrat de natură în modul cel mai fericit pentru toate virtuțile și deci, posedând deja una, nu este încă și posesorul alteia. Acest lucru este posibil în privința virtuților naturale, nu însă și în ce le privește pe acelea datorită cărora un om este numit virtuos în sensul propriu al cuvântului; căci, dacă va fi prezentă înțelepciunea practică, care este una singură, toate celelalte virtuți vor fi prezente odată cu ea.[115]

Este evident deci, că, și dacă înțelepciunea practică nu ar avea valoare în domeniul acțiunii, ar fi totuși nevoie de ea, pentru că este virtutea unei părți a intelectului; și este, de asemenea, evident că alegerea deliberată nu poate fi corectă fără înțelepciunea practică, nici fără virtutea etică, pentru că aceasta din urmă ne ajută să fixăm scopul, cealaltă să acționăm în vederea scopului.[116]

Dar, bineînțeles, înțelepciunea practică nu deține supremația asupra înțelepciunii filosofice, nici asupra părții celei mai bune a intelectului, așa cum nici medicina nu deține supremația asupra sănătății, căci nu dispune de serviciile ei, ci se îngrijește de mijloacele de a o produce; ea își exercită deci autoritatea *nu asupra acesteia*, ci *în vederea ei*.[117] Altfel ar fi ca și când am pretinde că politica își exercită autoritatea asupra zeilor, sub pretextul că prescripțiile ei privesc tot ce se află în cetate.

CARTEA A VII-a

I

Trecând acum la examinarea unor noi chestiuni, se cuvine să menționăm că, în materie de moralitate, există trei feluri de dispoziții pe care trebuie să le evităm: viciul, lipsa de stăpânire și bestialitatea.[1] Dispozițiile opuse primelor două sunt evidente: pe una o numim virtute, pe alta stăpânire de sine; cât despre cea opusă bestialității, cel mai potrivit ar fi să vorbim de o virtute supraumană, într-un fel eroică și divină[2], așa cum ni-l arată Homer pe Priamos vorbind despre Hector, datorită extraordinarei sale bravuri:

„el nu părea/ fiu de muritor, ci de zeu".[3]

Dacă deci, cum se spune, excesul de virtute face din oameni zei, e clar că o asemenea dispoziție morală este cea pe care am putea-o opune bestialității; căci nici animalul, nici zeul, nu cunosc nici viciul, nici virtutea, starea de zeu fiind mai presus de virtute, cea a animalului fiind de un alt gen decât viciul.[4] De altfel, foarte rar se poate spune despre cineva că este un „om divin", în sensul în care lacedemonienii obișnuiesc să-l califice pe cel ce le stârnește o profundă admirație („e un om divin" spun ei)[5], după cum la fel de rară este printre oameni și bestialitatea. Pe aceasta din urmă o întâlnim mai ales la barbari, dar uneori ea apare și ca o consecință a unei maladii sau a unei dezvoltări anormale[6]; apelăm însă la acest termen degradant și pentru a-i califica pe oamenii care duc viciul până la exces.

În legătură cu această dispoziție vom reveni însă mai târziu; iar despre viciu am vorbit anterior. Trebuie să tratăm acum despre nestăpânirea de sine și slăbiciunea de caracter (sau lipsa de fermitate), pe de o parte, ca și despre stăpânirea de sine și tăria de caracter, pe de altă parte. Nici una dintre dispozițiile incluse în aceste două grupe nu trebuie considerată identică cu virtutea 1145 b
sau viciul, dar nici de un gen diferit.[7]

Trebuie însă, așa cum am procedat și în alte cazuri, să expunem diversele puncte de vedere[8] legate de subiect și, după ce vom fi relevat dificultățile pe care acestea le suscită, să ajungem astfel să dovedim valabilitatea tuturor

opiniilor curente privitoare la aceste dispoziții sufletești sau, dacă nu este posibil, a celor mai răspândite și mai importante; căci, dacă dificultățile sunt rezolvate și dacă opiniile curente rămân valabile, demonstrația va fi satisfăcător încheiată.[9]

2 Iată deci opiniile curente: 1) stăpânirea de sine și tăria de caracter se numără printre dispozițiile virtuoase și lăudabile, în timp ce nestăpânirea și slăbiciunea de caracter fac parte dintre dispozițiile vicioase și blamabile. 2) Omul capabil de stăpânire de sine este cel ce rămâne ferm în judecată, pe când cel incapabil de a se stăpâni este înclint spre nestatornicie. 3) Omul nestăpânit face, din pasiune, ceea ce știe că e rău, în timp ce omul capabil de a se stăpâni, știind că dorințele sunt rele, le respinge în virtutea regulii raționale. 4) Omul cumpătat este stăpân pe sine și manifestă tărie de caracter, dar omul stăpân pe sine și cu tărie de caracter este, după unii, cumpătat în toate împrejurările, după alții nu; de asemenea, unii îl confundă pe omul necumpătat cu cel nestăpânit și invers, alții însă fac o distincție între ei. 5) Cât despre cel ce posedă înțelepciunea practică, se spune când că este imposibil să nu fie stăpân pe sine, când că anumiți oameni, deși înțelepți și abili, dau dovadă de nestăpânire. 6) În sfârșit, se vorbește despre oameni nestăpâniți și în materie de mânie, onoruri sau câștig.

Iată deci care sunt opiniile curente.

II

3 Dar ne-am putea întreba cum este posibil ca cineva care judecă corect să aibă o conduită lipsită de stăpânire.[10] Astfel, unii afirmă că este cu neputință ca un om dotat cu știință să se comporte într-un asemenea mod. Căci, după cum gândea Socrate, ar fi straniu ca, acolo unde știința este prezentă, să existe altceva care să o domine, trăgând-o de colo-colo după sine ca pe un sclav.[11] Socrate respingea cu totul această teorie, ca și când lipsa de stăpânire nici n-ar exista, pentru că, după el, nimeni care-și exercită judecata nu ar putea acționa împotriva a ceea ce crede că e mai bine, iar dacă acționează astfel o face din ignoranță. Teoria socratică este însă în vizibilă contradicție cu faptele și trebuie să cercetăm, în legătură cu pasiunea în cauză, presupunând că la originea ei stă ignoranța, modul în care survine această ignoranță (pentru că, evident, omul care-și pierde stăpânirea de sine nu considera, înainte de a cădea pradă pasiunii, că e bine să facă ceea ce face).[12]

Totuși, unii gânditori admit parțial teoria socratică, deși parțial o resping. Fiind de acord că nimic nu este superior științei, ei resping aserțiunea că nimeni nu acționează împotriva a ceea ce, după propria-i opinie, este mai bine; acesta este și motivul pentru care ei afirmă că, atunci când un om incapabil de stăpânire se lasă dominat de plăceri, nu în posesia științei se află, ci în cea a opiniei.[13] Dar dacă într-adevăr opinia și nu știința este cea care-l conduce, dacă nu o convingere solidă este cea care opune rezistență, ci una slabă, cum se întâmplă la cei ce ezită, ar trebui să manifestăm indulgență față de cel care, în fața unor dorințe intense, este incapabil să rămână ferm; și totuși, răul, ca de altfel tot ce este blamabil, nu se poate bucura de indulgență.

Să fie atunci înțelepciunea practică cea care opune rezistență? Căci forța ei este cea mai mare. Dar ar fi de-a dreptul absurd: același om ar trebui să fie în același timp și înțelept și lipsit de stăpânire; or, nimeni nu poate susține că celui ce posedă înțelepciunea practică i-ar sta în fire să comită de bunăvoie actele cele mai rele. În afară de asta, am arătat mai înainte[14] că posesorul înțelepciunii practice este în mod deosebit dotat pentru acțiune (căci domeniul lui este cel al faptelor particulare) și că posedă și celelalte virtuți.

Un alt punct de discuție[15] este acela că, dacă stăpânirea de sine implică existența unor dorințe intense și rele, omul cumpătat nu este identic cu omul stăpân pe sine, după cum omul stăpân pe sine nu este un om cumpătat; căci pe omul cumpătat nu-l caracterizează nici dorințele excesive, nici cele rele, pe când omul cu stăpânire de sine trebuie să le resimtă. Și asta pentru că, dacă dorințele acestuia din urmă ar fi bune, dispoziția morală care interzice să li se dea curs ar fi rea, astfel încât nu totdeauna stăpânirea de sine ar fi expresia virtuții; iar dacă dorințele ar fi slabe fără să fie rele, faptul de a le rezista nu ar avea în sine nimic remarcabil, și nici dacă ar fi rele dar slabe nu ar însemna mare lucru să le reziste.

Apoi, dacă stăpânirea de sine te face să perseverezi în orice fel de opinie, ea poate fi și rea, de exemplu când te face să stărui într-o opinie falsă. Și dacă, la rândul ei, lipsa de stăpânire te poate face să abandonezi orice opinie, este posibil să existe și o lipsă de stăpânire bună, ca în cazul lui Neoptolemos din tragedia *Philoktetes*[16] a lui Sofocle; el este demn de laudă pentru că, repugnându-i minciuna, nu a persistat în atitudinea pe care i-o insuflase Odysseus.

O altă dificultate este cea ridicată de argumentul sofistic. Dorind să impună opinii paradoxale[17], ca să treacă, în caz de reușită, drept oameni abili, sofiștii ajung la un silogism ce se încheie printr-o aporie; în acest caz, gândirea se simte înlănțuită, pentru că, pe de o parte, ea nu vrea să rămână la o concluzie nesatisfăcătoare, pe de alta se află în imposibilitatea de a înainta, neputând soluționa raționamentul. Dar se poate întâmpla ca dintr-un astfel de

raționament să rezulte că lipsa de rațiune combinată cu lipsa de stăpânire de sine constituie o virtute: căci lipsa de stăpânire duce la înfăptuirea contrariului a ceea ce este conceput ca bine, dar cum, pe de altă parte, binele este conceput ca rău și deci ca un lucru ce nu trebuie înfăptuit, rezultă că se va înfăptui binele și nu răul.

Mai mult, cine face și urmărește cea ce este plăcut din convingere și prin alegere deliberată, pare preferabil celui ce o face nu din calcul, ci din incapacitatea de a se stăpâni. Primul este mai ușor de vindecat, pentru că poate fi determinat să-și schimbe convingerea, pe când omului incapabil de a se stăpâni i se poate aplica proverbul care spune: „când apa te sufocă, de ce trebuie să mai bei încă?"[18] Dacă acesta din urmă ar fi făcut din convingere ceea ce face, ar înceta odată cu schimbarea convingerii; dar, așa cum este, chiar convins fiind că trebuie să facă un lucru, el tot va face altul.

În sfârșit[19], dacă în orice domeniu pot exista stăpânire și nestăpânire de sine, care este atunci omul incapabil de a se stăpâni în sensul propriu al cuvântului? Căci nimeni nu manifestă lipsa de stăpânire sub toate formele ei și totuși despre unii oameni spunem că sunt lipsiți de stăpânire pur și simplu.

4 Acestea sunt, cu aproximație, aporiile ce survin în subiectul de față. Unele aspecte ale lor trebuie să le soluționăm, pe altele să le lăsăm la o parte; căci soluționarea unei aporii constă, de fapt, în descoperirea adevărului.

III

Prima chestiune pe care trebuie s-o supunem examinării este aceea dacă omul nestăpânit acționează în mod conștient sau nu și, dacă da, în ce sens este el conștient.[20] Apoi, va trebui să stabilim domeniul în care se manifestă stăpânirea de sine sau lipsa ei (adică, dacă e vorba de orice fel de plăcere și durere sau numai de unele bine determinate). Va mai trebui să stabilim dacă omul capabil de a se stăpâni și cel cu tărie de caracter sunt unul și același sau sunt diferiți. Și la fel va trebui să procedăm și în legătură cu celelalte probleme legate de studiul prezent.

Punctul de plecare al cercetării noastre îl constituie întrebarea dacă diferența specifică dintre omul capabil și cel incapabil de stăpânire de sine rezidă în obiectul sau în dispoziția lor habituală[21], cu alte cuvinte dacă omul nestăpânit este nestăpânit doar pentru că manifestarea sa vizează un anumit obiect, sau mai degrabă pentru că acționează într-o anumită manieră, sau din ambele

motive în același timp. Se mai pune întrebarea dacă stăpânirea și lipsa de stăpânire pot avea orice obiect sau nu. De fapt, nici omul absolut lipsit de stăpânire de sine nu se arată astfel în raport cu orice obiect, ci numai în raport cu cele incluse în același domeniu în care se manifestă și necumpătarea[22]; ceea ce nu înseamnă însă că el se află pur și simplu în raport cu aceste obiecte (altfel nestăpânirea s-ar confunda cu necumpătarea), ci că se comportă privitor la ele într-o manieră determinată: în timp ce omul necumpătat se lasă în mod deliberat condus de dorințe, socotind că trebuie totdeauna să urmărești plăcerea prezentă, cel nestăpânit nu gândește așa, deși urmărește nu mai puțin plăcerea.[23]

Cât despre teoria după care opinia adevărată și nu știința[24] este cea împotriva căreia se acționează fără stăpânire de sine, ea nu prezintă interes pentru subiectul nostru. În fond, există oameni care nu manifestă nici cea mai mică îndoială în privința propriilor opinii, crezând, dimpotrivă, că posedă o cunoaștere riguroasă. Dacă deci fragilitatea convingerilor este luată ca argument pentru faptul că cei ce se conduc după opinii ar fi mai înclinați să acționeze împotriva propriilor convingeri decât cei ce posedă știința, atunci între știință și opinie nu va mai fi nici o deosebire[25]; căci unii oameni nu sunt deloc mai puțin convinși de lucrurile despre care au o opinie decât sunt alții de cele pe care le cunosc în mod științific, fapt ce apare evident la Heraclit.[26]

Dar, întrucât folosim termenul „a ști“ în dublu sens (căci îl aplicăm și celui ce deține știința fără a face uz de ea, și celui ce face uz de ea), va exista o diferență între a face ce nu trebuie când posezi știința fără a o actualiza și a face același lucru când o posezi și o actualizezi. Acest din urmă caz pare într-adevăr incredibil[27], nu însă și cel în care se acționează posedând știința fără a o actualiza.

În afară de asta, dat fiind că există două feluri de premise, nimic nu împiedică faptul ca cineva, deși fiind în posesia ambelor, să acționeze totuși împotriva științei, dacă de exemplu se servește de premisa universală și nu de cea particulară (căci obiectele acțiunii țin de domeniul individualului). Dar, și în ce privește universalul, trebuie făcută o distincție: pe de o parte, el se raportează la agent, pe de alta la obiect. De exemplu: se poate ști că „alimentele uscate sunt bune pentru orice om“ și că „tu însuți ești om“ sau că „acest aliment este uscat“; dar că „acest lucru este un astfel de aliment“, sau nu se știe, sau știința posedată nu este pusă în act.[28] Între aceste două moduri de a cunoaște va exista deci o diferență atât de mare, încât, dacă a ști în unul dintre ele când acționezi cum nu trebuie n-ar părea nimănui ceva neobișnuit, a ști în celălalt ar părea de-a dreptul uluitor.

Mai mult[29], știința poate fi posedată și într-un alt mod decât în cele despre care abia am vorbit; căci, în cazul celui ce posedă știința fără a o actualiza,

observăm o diferență de dispoziție, astfel încât este posibil să posezi într-un fel știința și să n-o posezi, ca în cazul celui ce se află în stare de somn, nebunie sau ebrietate. Dar aceasta este chiar starea celor ce se află sub influența pasiunii, pentru că mânia, dorințele erotice și alte pasiuni de acest fel modifică vizibil starea corpului, provocând, în unele cazuri, chiar crize de nebunie.[30] Este evident, desigur, că starea în care se află oamenii nestăpâniți trebuie considerată similară stării celor despre care am vorbit mai sus. Iar faptul că cineva poate spune în asemenea cazuri lucruri ce decurg din știință, nu este deloc o dovadă că ar poseda-o; căci și cei ce se află sub impulsul pasiunilor amintite pot recita demonstrații matematice sau versuri din Empedokles, și începătorii în studiu debitează pe nerăsuflate raționamentele, fără să posede încă o cunoaștere propriu-zisă. Căci, pentru a poseda știința, ea trebuie să ajungă să facă parte din propria lor natură și asta cere timp. În consecință, trebuie să considerăm că oamenii lipsiți de stăpânire de sine vorbesc întocmai ca niște actori pe scenă.

Iată acum felul în care, pornind de la principiile proprii naturii sale[31], poate fi studiată cauza nestăpânirii. Premisa universală este o opinie; cealaltă se raportează la domeniul individualului, unde suverană este senzația. Când cele două premise generează o singură propoziție, sufletul trebuie, în cazul raționamentului speculativ, să afirme imediat concluzia și, în cazul premiselor practice, acțiunea să urmeze imediat. Fie, de exemplu, premisa universală: „tot ce e dulce trebuie gustat“ și, ca premisă particulară: „acest lucru e dulce“; concluzia care se impune este că cine poate și nu este împiedicat de nimic trebuie să îndeplinească în același timp și actul. Așadar, când în spirit se află prezente, pe de o parte o propoziție universală care interzice să guști, iar pe de altă parte o alta, tot universală, care spune că „tot ce e dulce e plăcut“ și premisa minoră că „acest lucru este dulce“ (și aceasta din urmă este cea care determină actul), când în spirit este prezentă în același timp și dorința, atunci, deși prima propoziție universală ne cere să evităm acest lucru, dorința ne împinge spre el (căci stă în puterea ei să pună în mișcare fiecare parte a
1147 b corpului). Așa se face că cineva poate da dovadă de nestăpânire sub influența unei reguli, într-un fel, adică a unei opinii, opinie contrară nu în sine, ci prin accident (căci dorința, și nu opinia, este cea care se opune) regulii drepte.[32] Așadar, și din acest motiv, animalele nu pot fi lipsite de stăpânire de sine, dat fiind că ele nu posedă o judecată asupra universalului, ci numai reprezentarea și amintirea particularului.

Cât despre felul în care se risipește ignoranța și omul lipsit de stăpânire reintră în posesia științei, explicația este aceeași ca și în cazul unui om aflat în stare de ebrietate sau de somn, fără nimic caracteristic pentru starea despre care vorbim. În această privință, trebuie să-i urmăm pe filosofii naturii.[33]

Ultima premisă[34] fiind o opinie asupra unui obiect sensibil și care în același timp ne determină în mod suveran actele, ea este cea pe care omul aflat sub influența pasiunii sau n-o posedă, sau, dacă o posedă, este doar în sensul în care, așa cum am spus, „a poseda“ nu înseamnă „a ști“, ci „a recita“, în felul în care cel aflat în stare de ebrietate recită versurile lui Empedokles. Și, întrucât termenul ultim nu este un universal, nici nu este considerat un obiect al științei cum este un universal, s-ar părea că ajungem la soluția pe care o căuta Socrate: nu în prezența a ceea ce considerăm știință propriu zisă se declanșează pasiunea despre care este vorba aici (și cu atât mai puțin această știință în sensul propriu al cuvântului este cea pe care pasiunea o trage după ea în toate sensurile), ci în prezența cunoașterii sensibile.

Putem considera suficiente cele spuse mai sus referitor la problema dacă un om își poate pierde stăpânirea de sine posedând știința sau nu și, în caz afirmativ, despre ce fel de știință este vorba.

IV

Să vedem, în continuare, dacă cineva poate fi lipsit de stăpânire pur și simplu sau dacă totdeauna se arată astfel într-un domeniu particular și, în acest din urmă caz, care este acel domeniu. 6

Evident, domeniul în care se manifestă pe de o parte puterea de stăpânire și tăria de caracter, pe de alta nestăpânirea și slăbiciunea, este cel al plăcerii și neplăcerii. Or, dintre lucrurile ce generează plăcerea, unele sunt necesare, altele demne de dorit în sine, dar susceptibile de exces. Necesare sunt cele legate de corp (mă refer la sursele de plăcere privitoare la hrană, apetit sexual și tot ce interesează corpul, despre care am arătat mai înainte[35] că alcătuiesc domeniul cumpătării și necumpătării). Celelalte, fără să aibă un caracter necesar, sunt demne de dorit în sine (de exemplu victoria, onorurile, bogăția și alte bunuri și plăceri de acest fel).[36]

Pe cei care comit excese în privința plăcerilor din această ultimă categorie, încălcând regula dreaptă existentă în ei, nu-i numim oameni nestăpâniți pur și simplu, ci precizând că sunt nestăpâniți în materie de bunuri materiale, câștig, onoruri sau mânie; considerându-i diferiți de cei nestăpâniți în sensul propriu al termenului, îi numim astfel doar prin similitudine (ca în cazul lui Anthropos, învingătorul la Jocurile Olympice: la el, numele propriu se deose- 1148 a
bește foarte puțin de termenul generic, totuși se deosebește).[37] Dovadă că, în

timp ce lipsa de stăpânire de sine, fie totală, fie parțială, este blamată nu numai ca o greșeală, ci și ca un viciu[38], nici unul dintre cei despre care am vorbit mai sus nu este blamat.

Dar dintre oamenii care vin în contact cu plăcerile senzoriale (ce constituie, cum spuneam, domeniul cumpătării și necumpătării), cel care urmărește fără premeditare excesul în plăceri, evitând în același timp excesul în lucruri neplăcute ca foamea, setea, căldura, frigul și toate celelalte senzații legate de simțul tactil și de gust, și se comportă astfel împotriva propriei sale intenții și rațiuni, este numit om lipsit de stăpânire de sine fără vreo altă precizare legată de ceva anume, de mânie de exemplu, ci doar nestăpânit pur și simplu. Ca dovadă, numai referitor la acest gen de plăceri vorbim și de oameni slabi, niciodată referitor la celelalte. Acesta este și motivul pentru care îi confundăm pe omul nestăpânit și pe cel necumpătat, pe cel stăpân pe sine și pe cel cumpătat (dar niciodată nu facem această confuzie când e vorba de nestăpânirea prin similitudine), și anume pentru că plăcerile și neplăcerile la care se raportează comportamentul lor sunt oarecum aceleași; numai că, deși domeniul este același, modul lor de a se comporta este diferit, unii acționând astfel în mod deliberat[39], ceilalți nu. De aceea, îl vom numi necumpătat mai degrabă pe cel care, fără să resimtă dorința, sau animat de o slabă dorință, urmărește excesele în plăceri și evită chiar și neplăcerile mărunte, decât pe cel care se comportă în același fel sub impulsul unor dorințe intense; căci ce n-ar fi în stare să facă unul ca el, dacă ar mai resimți și dorințele tinereții sau suferința acută generată de lipsa plăcerilor necesare?

Dintre dorințe și plăceri, unele sunt legate de lucruri generic frumoase și bune (căci, după distincția făcută anterior, unele lucruri plăcute sunt prin natura lor demne de dorit, altele sunt contrariul acestora, altele sunt intermediare)[40], de pildă bunurile materiale, câștigul, victoria, onorurile. În ce privește aceste lucruri plăcute și celelalte de același fel, ca și cele intermediare, blamul nu se aplică pentru faptul de a le resimți, de a le dori sau de a le iubi, ci pentru maniera de a o face, adică în mod excesiv. De aceea, cei care, încălcând regula rațională, fie că se lasă dominați de vreunul dintre aceste lucruri frumoase și bune prin natură, fie că le urmăresc în mod excesiv, de exemplu cei ce manifestă un atașament prea mare pentru onoruri, copii sau părinți, <nu sunt oameni vicioși> (pentru că aceste lucruri sunt bune, iar cei ce manifestă atașament față de ele sunt demni de laudă; dar și în privința lor poate surveni excesul, dacă, de exemplu, asemeni Niobei[41], ajungi să înfrunți chiar și zeii, sau dacă,
1148 b asemeni lui Satyros, cel supranumit Philopator[42], manifești față de un părinte o afecține ce trece drept curată nebunie). În atașamentul față de asemenea lucruri nu există deci nimic vicios, pentru că, după cum am menționt, fiecare

dintre ele este prin natură demn de dorit în sine; dar excesele în ce le privește sunt rele și trebuie evitate. De asemenea, nu poate fi vorba, în privința lor, de lipsă de stăpânire (căci lipsa de stăpânire este ceva care nu numai că trebuie evitat, ci este și blamabil); dar, din cauza similitudinii acestui afect cu lipsa de stăpânire, se face uz de termenul de nestăpânire, adăugându-i-se în fiecare caz o specificare, la fel cum calificăm drept medic prost sau actor prost pe cineva care n-ar putea fi numit rău[43] în sens propriu. Este evident, deci, că, la fel cum în exemplele de mai sus nu aplicăm termenul de „rău" pur și simplu, pentru că nu este vorba de un viciu, ci de ceva apropiat prin analogie, tot astfel, și în cazurile despre care am vorbit mai înainte, trebuie să ținem seama că de stăpânire și nestăpânire propriu-zisă nu se poate vorbi decât în același domeniu în care se manifestă și cumpătarea și necumpătarea; dacă este vorba, de pildă, de mânie, aplicăm acești termeni doar în virtutea analogiei și de aceea, adăugând o precizare, vorbim de „nestăpânire la mânie", tot așa cum vorbim de „nestăpânire în materie de onoruri" sau „în materie de câștig".

V

Anumite lucruri sunt plăcute prin natura lor, unele în mod absolut, altele pentru anumite categorii de animale sau oameni.[44] Alte lucruri nu sunt plăcute prin natură, ci devin astfel fie ca o consecință a unei anomalii[45], fie în virtutea obișnuinței, fie din cauza unei pervertiri a naturii.[46] Pentru fiecare dintre aceste din urmă specii de plăcere pot fi observate dispoziții habituale corespunzătoare. Numesc dispoziții bestiale cele manifestate de pildă în cazul creaturii despre care se povestește că spintecă pântecele femeilor însărcinate pentru a le devora pruncii[47], sau în cazul unor populații sălbatice de pe țărmurile Pontului[48], despre care se spune că le place să mănânce carne crudă sau carne de om, iar alții își oferă reciproc copiii pentru ospețe, sau în ceea ce se povestește despre Phalaris.[49]

Toate acestea sunt deci dispoziții bestiale. Altele sunt provocate de maladii (sau uneori de nebunie, ca în cazul aceluia care și-a oferit mama drept sacrificiu pentru zei și apoi a mâncat-o, sau ca acela care a devorat ficatul tovarășului său de sclavie). Altele, în sfârșit, sunt dispoziții morbide generate de anumite obiceiuri, ca smulgerea părului, roaderea unghiilor sau consumarea de cărbune și pământ, la care se adaugă pederastia; unele dintre aceste practici

sunt consecința unor dispoziții naturale, altele sunt consecința unor obiceiuri (ca în cazul celor de care s-a abuzat încă din copilărie).

Desigur, pe cei la care natura este cauza unor astfel de dispoziții nimeni nu i-ar numi oameni nestăpâniți, cum nu le-ar putea numi astfel pe femei, pentru că, în relațiile erotice, rolul lor este pasiv și nu activ[50]; același lucru se poate spune și despre cei pe care obișnuința i-a condus spre dispoziții morbide. Fiecare dintre aceste două feluri de dispoziții depășește limitele viciului, ca și în cazul bestialității. Și, fie că cel ce le posedă le domină, fie că este dominat de ele, nu se poate vorbi de stăpânire sau nestăpânire de sine în sensul propriu al cuvântului, ci de una prin analogie, la fel cum despre cel ce nu-și poate domina mânia nu putem spune că este nestăpânit pur și simplu, ci în privința acestei pasiuni.

De altfel, orice exces, fie că e vorba de demență, fie de lașitate, de necumpătare sau duritate, reprezintă o dispoziție fie bestială, fie morbidă. Astfel, cel care prin natura sa este predispus să se teamă de toate, chiar și de zgomotul unui șoarece, dă dovadă de o lașitate animalică; un altul are fobie de pisici din cauza unei maladii. De asemenea, printre dementi, unii, care sunt din naștere lipsiți de rațiune și duc o existență limitată la simțuri, ca anumite triburi barbare de departe, prezintă dispoziții bestiale, în timp ce alții, pe care maladii ca epilepsia sau nebunia i-au adus într-o astfel de stare, prezintă dispoziții morbide.

Se întâmplă uneori ca cineva doar să aibă vreuna dintre aceste înclinații, fără să se lase dominat de ea: dacă Phalaris, de pildă, dorind să mănânce carne de copil sau să-și procure o plăcere erotică nefirească, s-ar putea abține.[51] În alte cazuri însă, este posibil ca cineva nu numai să aibă o astfel de dispoziție, ci și să se lase dominat de ea. Deci, așa cum, în cazul viciului, există o formă corespunzătoare măsurii umane numită viciu propriu-zis și alta pe care nu o numim așa pur și simplu, ci îi adăugăm calificativul de bestială sau pe cel de maladivă, tot astfel este evident că, și în privința lipsei de stăpânire, există o formă bestială și alta maladivă, dar nestăpânirea propriu-zisă este numai aceea corespunzătoare necumpătării specific umane.[52]

Este clar deci că stăpânirea și nestăpânirea de sine se manifestă exclusiv în domeniul în care se manifestă și cumpătarea și necumpătarea și că, în celelalte domenii, există o altă specie de nestăpânire, numită astfel doar metaforic și nu în sens absolut.

VI

Vom vedea acum că lipsa de stăpânire în mânie este mai puțin dezonorantă decât cea raportată la dorințe. Căci mânia pare să asculte întrucâtva de rațiune, chiar dacă o face într-o doară, asemeni servitorilor grăbiți, care ies în fugă înainte de a auzi tot ce li se spune, pentru ca apoi să execute prost ordinele primite, sau asemeni câinilor, care, cum bate cineva la ușă, încep să latre înainte de a ști dacă e un prieten sau nu. Așa și mânia, sub impulsul înfierbântării și al impetuozității naturale, auzind fără să audă ordinul rațiunii, se avântă spre răzbunare. Rațiunea sau imaginația i-au arătat că e vorba de un ultragiu sau de un semn de dispreț, și mânia, ca și când, în urma unui raționament, ar ajunge la concluzia că are datoria să lupte împotriva unei asemenea atitudini, izbucnește imediat.[53]

Dorința însă, îndată ce rațiunea sau simțurile îi spun că ceva e plăcut, se și avântă să guste plăcerea. Așadar, în timp ce mânia se supune într-un 1149 b anume sens rațiunii, dorința nu o face deloc. Ea este deci mai dezonorantă, pentru că omul care se arată lipsit de stăpânire în mânie este învins într-un fel de rațiune, pe când celălalt se lasă învins nu de rațiune, ci de dorință.[54]

Să adăugăm că cei ce se lasă în voia unor impulsuri naturale sunt mai scuzabili; chiar și în cazul dorințelor, când acestea sunt comune tuturor oamenilor și în măsura în care sunt comune. Or, mânia și duritatea caracterului sunt mai naturale decât dorințele de plăceri excesive și fără caracter de necesitate.[55] Putem lua ca exemplu cazul aceluia care, la învinuirea că și-a lovit tatăl, declara că „și el și-a lovit propriul tată, iar acela, la rândul lui, pe al său", și, arătându-și copilul, adăuga: „și el, când va deveni bărbat, mă va lovi pe mine; acest lucru este înnăscut în familia noastră"; sau altul care, târât de fiul său, îi cerea să se oprească la ușă, motivând că „nici el nu-și târâse tatăl decât până acolo".[56]

Mai mult, cu cât cineva este mai perfid, cu atât este mai nedrept. Dar omul irascibil nu este perfid, și nici mânia, ci se manifestă deschis, pe când dorința este ca Afrodita, despre care se spune: „zeița născută în Kypros, urzitoarea de șiretlicuri"[57] și despre a cărei cingătoare brodată Homer spune că este „o ademenire ce fură mințile până și omului înțelept".[58]

Așadar, fiind mai nedreaptă, această formă de nestăpânire este și mai dezonorantă decât cea care se manifestă în mânie; ea este lipsă de stăpânire în sensul propriu al cuvântului și, într-un sens, e un viciu.[59]

În sfârșit, nimeni nu suferă când ultragiază pe cineva, dar orice om care acționează sub impulsul mâniei o face resimțind supărarea, pe când cel ce ultragiază o face cu plăcere. Deci, dacă actele ce provoacă mânia sunt cu atât

mai nedrepte cu cât mânia este mai justificată, atunci și lipsa de stăpânire provocată de dorință este mai nedreaptă decât cea provocată de mânie; căci, în mânie, intenția de a insulta este absentă.[60]

Este clar, deci, că lipsa de stăpânire în dorințe este mai dezonorantă decât cea în mânie și că atât stăpânirea cât și nestăpânirea de sine se manifestă în domeniul dorințelor și plăcerilor senzoriale.

Dar trebuie să facem o distincție chiar între aceste plăceri. Căci, după cum am spus la început[61], unele sunt specific umane și naturale, atât prin genul cât și prin intesitatea lor, altele au un caracter bestial, iar altele sunt efectul unor dezvoltări anormale sau al unor maladii. Or, cumpătarea și necumpătarea nu se raportează decât la prima categorie. De aceea, când este vorba de animale, nu spunem că sunt nici cumpătate, nici necumpătate, decât în sens metaforic, dacă o specie animală se deosebește în ansamblu de o alta prin impudoare, instinct destructiv sau voracitate[62]; căci animalele nu sunt dotate nici cu capacitatea de a face o alegere deliberată, nici cu facultatea de a raționa,
1150 a ci pot ieși din limitele propriei naturi, ca și oamenii atinși de nebunie.

Bestialitatea este un rău mai mic decât viciul, deși mai înfricoșător; căci, în cazul animalelor, partea superioară a sufletului nu este coruptă, ca la om, ci inexistentă. Este ca și cum, comparând ceva inanimat cu o ființă vie, ne-am întreba care dintre ele este mai rea; căci totdeauna mai puțin dăunătoare este corupția a ceea ce nu-și are în sine principiul, iar acest principiu este intelectul. Este deci aproape ca și când am compara nedreptatea cu un om nedrept: fiecare dintre aceste două lucruri poate fi, în felul său, mai rău decât celălalt. Căci un om rău poate face infinit mai mult rău decât un animal.[63]

VII

8 În ce privește plăcerile și neplăcerile, ca și reacția de atragere[64] sau respingere provocate de simțul tactil și de gust (lucruri pe care le-am definit mai înainte ca domeniu al cumpătării și necumpătării)[65], este posibil ca cineva să se lase dominat de cele pe care cei mai mulți le domină, după cum se poate și să le domine pe cele de care cei mai mulți se lasă dominați. Când e vorba de plăceri, cel ce le domină este un om stăpân pe sine, iar cel ce se lasă dominat este nestăpânit; în cazul neplăcerilor, primul dovedește tărie, celălalt slăbiciune.[66] Dispoziția habituală a majorității oamenilor se situează însă pe o poziție intermediară față de acestea două, deși înclină mai mult spre cea rea.

Dat fiind că unele plăceri sunt necesare, altele nu, dat fiind, de asemenea, că nici cele necesare nu sunt astfel decât până la un punct, atât excesul cât și lipsa lor totală neavând caracter de necesitate (lucru valabil și în ce privește neplăcerile), cel care urmărește plăceri excesive sau urmărește în mod excesiv și premeditat plăcerile necesare[67], și o face pentru plăcerea însăși și nu în vederea atingerii unui alt scop, este un om necumpătat. Un astfel de om, nefiind înclinat să-și regrete actele, este prin forța lucrurilor incurabil; căci acolo unde nu există regret, nu poate exista nici remediu. Opusul lui este cel ce respinge cu totul plăcerile, iar cel ce păstrează măsura justă este un om cumpătat.

Necumpătat este și cel ce evită neplăcerile fizice nu pentru că se lasă dominat de ele, ci în mod deliberat. Cât despre cei ce acționează fără premeditare, se deosebesc între ei prin acea că unii se lasă antrenați de plăcere, alții fug de neplăcerea pe care o poate provoca neîmplinirea dorinței. Dar oricine l-ar socoti mai rău pe cel ce comite un act dezonorant fără să se afle sub impulsul unei dorințe, sau resimțind una foarte slabă, decât pe cel ce o face impulsionat de o dorință violentă, ca și pe cel ce ar lovi fără să fie cuprins de mânie decât pe cel ce ar face-o sub impulsul acesteia; căci de ce acte n-ar fi în stare un astfel de om, dacă s-ar mai afla și sub imperiul pasiunii? Iată de ce omul necumpătat este mai rău decât cel incapabil de a se stăpâni.

Dintre comportamentele despre care a fost vorba mai sus, unul este deci mai degrabă un fel de slăbiciune, celălalt este nestăpânire.[68] Omului lipsit de stăpânire i se opune cel stăpân pe sine, omului slab cel cu tărie de caracter; căci tăria de caracter constă în a rezista, stăpânirea de sine în a domina și una e să opui rezistență, alta e să domini, după cum una e să nu te lași înfrânt, alta e să obții victoria. Și, din acest motiv, stăpânirea de sine este un lucru mai demn de dorit decât tăria de caracter.[69]

Cel căruia-i lipsește rezistența acolo unde majoritatea oamenilor rezistă 1150 b și pot rezista este un om slab și efeminat[70] (căci și efeminarea este un fel de slăbiciune), de pildă cel ce-și târăște mantia numai ca să evite neplăcerea efortului de a o ridica sau, prefăcându-se bolnav, nu-și imaginează că, simulând înfățișarea unui om demn de milă, este el însuși demn de milă.

La fel stau lucrurile și în privința stăpânirii și nestăpânirii de sine. Faptul că un om cedează în fața unor plăceri sau neplăceri intense și excesive nu este surprinzător, ci, dimpotrivă, este chiar scuzabil dacă cel în cauză a încercat să le reziste (ca în cazul lui Philoktetes din tragedia lui Theodektes[71], când este mușcat de viperă, sau al lui Kerkyon din tragedia *Alope* de Karkinos[72], sau ca aceia ce, străduindu-se din răsputeri să-și stăpânească râsul, sfârșesc prin a izbucni în hohote, așa cum i s-a întâmplat lui Xenophantos[73]). Surprinzător este, dimpotrivă, ca cineva să se lase dominat arătându-se incapabil să

reziste unor plăceri sau neplăceri cărora majoritatea oamenilor sunt în stare să le opună rezistență, fără ca o asemenea slăbiciune să se datoreze eredității sau unei maladii (cum este cazul la regii sciți[74], la care slăbiciunea este ereditară, sau slăbiciunea generică ce deosebește sexul feminin de cel masculin).

Și amatorul de jocuri, care trece drept necumpătat, este în realitate un om slab. Căci jocul înseamnă destindere[75], fiind o formă de repaus, iar amatorul de joc se numără printre cei ce caută destinderea în mod excesiv.

Lipsa de stăpânire se prezintă deci sub două forme: impulsivitatea și slăbiciunea. Astfel, unii oameni, deși deliberează, sunt împiedicați de pasiune să-și mențină hotărârile luate; alții se lasă antrenați de pasiune tocmai pentru că nu deliberează. În sfârșit, există și oameni care (asemeni celor ce, dacă au fost gâdilați o dată, nu se mai gâdilă), simțind dinainte și prevăzând ce se va întâmpla, se trezesc din vreme pe ei înșiși, adică propria facultate de a raționa, și nu se lasă dominați de pasiune, indiferent dacă e vorba de ceva plăcut sau neplăcut.

Predispuse la lipsa de stăpânire sub forma ei impulsivă sunt mai ales temperamentele vii și cele ușor excitabile[76]; impetuozitatea unora și violența celorlalte le împiedică să asculte de rațiune, înclinate fiind să se lase în voia imaginației.

VIII

9 După cum am mai spus[77], omul necumpătat nu este înclinat să regrete, pentru că persistă în hotărârea aleasă, în timp de omul lipsit de stăpânire își regretă toteauna actele. De aceea, nu este chiar așa cum puneam problema la început[78], ci, dimpotrivă, omul necumpătat este cel incurabil, iar cel nestăpânit poate fi vindecat. Căci viciul este asemănător cu boli ca hidropizia și ftizia, pe când lipsa de stăpânire poate fi comparată cu epilepsia, primul fiind un rău cronic, cealaltă un rău intermitent. De altfel, lipsa de stăpânire și viciul aparțin unor genuri total diferite, căci viciul este inconștient, lipsa de stăpânire nu.

1151 a Dar, și printre oamenii lipsiți de stăpânire, impulsivii sunt preferabili celor ce, deși posedă regula rațională, nu o respectă; aceștia din urmă se lasă învinși de o pasiune prea slabă și nu fără să fi deliberat în prealabil, ca ceilalți. Omul lipsit de stăpânire seamănă, de fapt, cu cei ce se îmbată repede dintr-o cantitate de vin mult mai mică decât le-ar fi necesară celor mai mulți.

Este clar deci, că lipsa de stăpânire nu este un viciu (deși, într-un sens, ar putea fi)[79]; căci în primul caz se acționează contrar alegerii deliberate, în

al doilea conform unei alegeri deliberate. Există totuși o similitudine între ele, cel puțin dacă luăm în considerație actele pe care le generează. Așa cum spunea Demodokos[80] despre milesieni: „milesienii nu sunt proști, dar acționează ca niște proști", la fel și cei incapabili de a se stăpâni, deși nu sunt oameni nedrepți, comit acte nedrepte.[81]

Dat fiind că natura omului nestăpânit îl face să urmărească plăcerile senzoriale în exces și împotriva regulii drepte, fără să fie însă convins că așa trebuie să procedeze, pe când omul necumpătat o face din convingere, pentru că stă în natura lui să le urmărească, primul va fi ușor determinat să-și schimbe conduita, celălalt nu. În fond, atât virtutea cât și viciul privesc principiul, prima conservându-l, celălalt distrugându-l. Or, în acțiunea morală, principiul este scopul propus, așa cum în matematică sunt ipotezele.[82] Dar, nici într-un caz, nici în celălalt, raționamentul nu poate oferi cunoașterea principiilor, ci numai virtutea (fie o virtute naturală, fie una dobândită prin deprindere) este cea care ne face să avem o opinie corectă despre ele. Cumpătat este prin urmare omul ce posedă această opinie corectă, iar necumpătat este contrariul lui.

Dar pasiunea îl poate îndepărta pe om de la regula dreaptă, împiedicându-l prin dominația ei să acționeze în conformitate cu această regulă, fără să-l stăpânească însă până într-atât încât să-l convingă că trebuie să urmărească fără reținere plăcerile despre care vorbeam. Un astfel de om este cel lipsit de stăpânire de sine, care este preferabil celui necumpătat și care nu este cu totul vicios; căci în el este salvat lucrul cel mai de seamă, adică principiul. Un altul este contrariul lui: cel ce-și păstrează fermitatea, pasiunea neputându-l îndepărta de la regula dreaptă.

Considerațiile de mai sus ne arată limpede, așadar, că stăpânirea de sine este o dispoziție habituală bună, iar nestăpânirea o dispoziție rea.

IX

Stăpân pe sine este cel ce respectă cu fermitate orice fel de regulă și orice fel de alegere deliberată sau numai regula și alegerea dreaptă? Și incapabil de a se stăpâni este cel ce nu respectă cu fermitate nici un fel de regulă și nici un fel de alegere deliberată sau numai regula adevărată și alegerea corectă? În acești termeni prezentam mai înainte[83] aporia în cauză.

N-ar trebui mai degrabă să spunem că, în mod accidental, orice fel de regulă și alegere pot fi respectate de primul și abandonate de celălalt, dar în

sine numai regula adevărată și alegerea corectă? Căci, dacă cineva alege și urmărește un anumit lucru în vederea altuia, acesta din urmă este cel pe care-l
1151 b alege și-l urmărește în sine, în timp ce pe primul îl alege și-l urmărește doar în mod accidental. Dar „în sine“ semnifică pentru noi „în mod absolut“. Se poate spune deci, într-un sens[84], că orice opinie poate fi păstrată de unul și abandonată de celălalt; dar, în sens absolut, este vorba numai de opinia adevărată.

Printre oamenii ce perseverează în opinia lor există însă unii, pe care-i numim încăpățânați, care sunt dificil de convins și de făcut să-și schimbe părerea. Ei seamănă întrucâtva cu omul stăpân pe sine (în felul în care seamănă risipitorul cu omul generos sau temerarul cu cel îndrăzneț), dar se și deosebesc de acesta sub multe aspecte. Dacă omul stăpân pe sine nu-și schimbă opinia sub influența pasiunii sau a dorinței, el poate fi totuși ușor de convins atunci când e cazul; încăpățânatul, dimpotrivă, refuză să cedeze în fața rațiunii, pentru că oamenii de acest fel, fiind accesibili dorințelor, se lasă cel mai adesea antrenați de plăceri. Din categoria încăpățânaților fac parte îndărătnicii, ignoranții și neciopliții.[85] Îndărătnicii se află sub influența plăcerii: plăcerea de a învinge, când nu pot fi convinși să-și schimbe opinia; neplăcerea de a-și vedea părerile tratate ca niște decrete nule și neavenite. Ei seamănă, deci, mai mult cu omul lipsit de stăpânire decât cu cel stăpân pe sine.

Există însă și persoane care nu perseverează în opiniile lor, fără ca acest lucru să se datoreze lipsei de stăpânire. Este cazul lui Neoptolemos, din tragedia *Philoktetes* de Sofocle; e adevărat că plăcerea l-a făcut să-și schimbe atitudinea, dar o plăcere nobilă: era un lucru plăcut pentru el să spună adevărul, după ce Odysseus îl convinsese să mintă.[86] În realitate nu orice om care acționează din plăcere este necumpătat sau incapabil de a se stăpâni, ci numai acela care o face pentru o plăcere dezonorantă.[87]

11 Dat fiind că există și oameni care se bucură de plăcerile senzoriale mai puțin decât ar trebui, și ca atare nu rămân fideli regulii raționale, omul stăpân pe sine se situează pe o poziție intermediară între aceștia din urmă și cei incapabili de stăpânire. În timp ce omul nestăpânit părăsește regula pentru că iubește prea mult plăcerile, iar celălalt pentru că le iubește prea puțin, omul stăpân pe sine îi rămâne fidel, nici una dintre cele două tendințe neputând determina în el vreo schimbare. Dacă, deci, conduita bună este stăpânirea de sine, trebuie ca ambele dispoziții opuse să fie rele, după cum se și vede de altfel. Dar pentru că una dintre ele se manifestă rar și la puțini oameni, se crede în general că stăpânirea de sine este contrară numai lipsei de stăpânire, la fel cum cumpătarea trece drept contrară numai necumpătării.[88]

Pe de altă parte, cum multe noțiuni sunt folosite prin analogie, și despre stăpânirea de sine a omului cumpătat se vorbește tot prin analogie, dat fiind

că atât omul stăpân pe sine cât și cel cumpătat nu se lasă antrenați de plăcerile senzoriale în acte ce ar contraveni regulii raționale. Ei se deosebesc însă prin aceea că primul resimte dorințe rele, celălalt nu, natura omului cumpătat împiedicându-l să găsească plăcere în ceea ce depășește limitele raționale, în timp ce natura omului stăpân pe sine constă în a se simți atras de astfel de lucruri, fără a se lăsa însă antrenat de ele. Același tip de asemănare există și între omul incapabil de a se stăpâni și cel necumpătat, deși în realitate sunt diferiți: amândoi urmăresc plăcerile senzoriale, dar necumpătatul crede că e bine ce face, pe când celălalt nu.

X

Nu este posibil ca același om să fie în același timp și înțelept și incapabil de a se stăpâni; pentru că, după cum am arătat[89], cine posedă înțelepciunea practică este totodată și un om cu caracter virtuos. În afară de asta, înțelepciunea practică presupune nu numai să știi ce trebuie să faci, ci și să ai capacitatea de a face efectiv, lucru de care omul nestăpânit este inapt. Dar, dacă e vorba de omul abil, pe el nimic nu-l împiedică să fie nestăpânit (și acesta este motivul pentru care se crede uneori că poți fi în același timp înțelept și lipsit de stăpânire), dat fiind că abilitatea diferă de înțelepciunea practică în modul indicat de noi în expunerea inițială[90]: ele sunt apropiate una de alta în ordinea capacității de a raționa[91], dar se deosebesc în ordinea intenției deliberate.

Omul lipsit de stăpânire de sine nu este deci comparabil cu cel ce posedă știința și o actualizează, ci cu un om care doarme sau se află în stare de ebrietate. El acționează, desigur, în mod voluntar[92] (căci într-un fel știe și ce face, și pentru ce), fără să fie însă un om cu adevărat vicios, pentru că intenția sa este bună, astfel încât se poate spune că este vicios doar pe jumătate.[93] Și nu este nici nedrept, nefăcând uz de perfidie[94]; căci, dintre oamenii incapabili de a se stăpâni, unii nu rămân la rezultatul deliberării lor, ceilalți, impulsivii, nici măcar nu deliberează.[95] Omul nestăpânit seamănă, așadar, cu o cetate care dă toate decretele cuvenite și are legi bune, dar nu le pune în aplicare, așa cum spunea în glumă Anaxandrides:

„cetatea a decretat, ea care nu se sinchisește de legi".[96]

Cât despre omul vicios, el seamănă, dimpotrivă, cu o cetate care aplică legile, dar legi rele.

Stăpânirea și nestăpânirea de sine se raportează la ceea ce depășește dispoziția habituală a majorității oamenilor: una denotă mai multă fermitate, alta mai puțină decât sunt capabili să dea dovadă cei mai mulți. În ce privește lipsa de stăpânire, ea este mai ușor remediabilă la temperamentele de tip impulsiv decât la cei ce deliberează dar nu-și mențin ferm hotărârile și la cei nestăpâniți din cauza obișnuinței decât la cei ce sunt astfel de la natură; căci este mai ușor să modifici obiceiul decât natura, deși chiar și obiceiul este dificil de schimbat, tocmai pentru că seamănă cu natura, cum zice și Euenos:

> „Îți spun, prietene, că <obișnuința> este un exercițiu de durată/, care sfârșește prin a deveni o <a doua> natură a omului“.[97]

Am tratat deci, în cele de mai sus, despre natura stăpânirii și nestăpânirii de sine, a tăriei și slăbiciunii de caracter, precum și despre raporturile existente între aceste dispoziții habituale.

XI

1152 b Studierea plăcerii și neplăcerii revine filosofului politic.[98] El este arhitec-

12 tul[99] ce determină scopul asupra căruia ne îndreptăm atenția când spunem că un lucru este bun sau rău în sens absolut. Mai mult, cercetarea unor asemenea lucruri face parte din sarcinile sale indispensabile; căci, pe de o parte, virtutea morală și viciul se raportează, după cum am stabilit[100], la domeniul plăcerii și neplăcerii, pe de alta, majoritatea oamenilor susțin că fericirea este inseparabilă de plăcere, motiv pentru care l-au desemnat pe omul fericit cu termenul de *makarios*, derivat de la *khairein* (a resimți plăcerea).[101]

Unii filosofi[102] sunt de părere că nici o plăcere nu poate fi un bine, nici în sine, nici prin accident (căci, spun ei, binele și plăcerea nu sunt identice). După opinia altora[103], unele plăceri constituie un bine, dar cele mai multe sunt rele. Există, în sfârșit, și o a treia opinie[104], după care, chiar presupunând că toate plăcerile sunt un bine, este totuși imposibil ca plăcerea să constituie binele suprem.

Așadar, cei ce susțin că plăcerea nu este niciodată un bine își motivează opinia prin următoarele argumente: 1) Orice plăcere este o devenire percepută senzorial, orientată spre o stare naturală, iar devenirea nu aparține niciodată aceluiași gen cu scopul ei, de pildă construcția unei case nu este niciodată de același gen cu casa însăși.[105] 2) Omul cumpătat evită plăcerile. 3) Omul dotat cu înțelepciune urmărește absența durerii[106] și nu plăcerea. 4) Plăcerile sunt

un obstacol în calea gândirii[107], cu atât mai mare cu cât trăirea lor este mai intensă, cum este cazul plăcerilor erotice, în timpul cărora nimeni n-ar fi capabil să gândească la ceva. 5) Nici o artă nu are ca obiect plăcerea, și totuși orice lucru bun este produsul unei arte.[108] 6) Copiii și animalele caută plăcerea.[109]

În favoarea opiniei că nu toate plăcerile sunt bune se aduce ca argument faptul că există și *1)* plăceri dezonorante și reprobabile, și *2)* plăceri vătămătoare, dat fiind că unele dintre ele pot provoca maladii.

În sfârșit, opinia că plăcerea nu reprezintă binele suprem se sprijină pe argumentul că ea nu este un scop, ci o devenire.[110]

Acestea sunt, cu aproximație, opiniile curente despre plăcere.

XII

Faptul că argumentele de mai sus nu dovedesc că plăcerea nu este un bine, **13**
nici că ea nu este binele suprem, reiese clar din considerațiile ce urmează.[111]

În primul rând, dat fiind că binele este luat în două sensuri (unul absolut, altul relativ la individ[112]), atât stările naturale și dispozițiile habituale, cât și mișcările și devenirile ce conduc la ele, vor fi considerate bune în dublu sens. De asemenea, dintre devenirile ce trec drept rele, unele vor fi rele în sens absolut dar nu și relativ la un individ determinat, pentru acesta din urmă ele putând fi chiar dezirabile; altele nu sunt dezirabile nici pentru individ, decât într-un moment determinat și pentru scurtă vreme, nu pentru totdeauna. Acestea din urmă nici nu sunt plăceri propriu-zise, ci au doar aparența plăcerii, toate fiind însoțite de durere și suportate în vederea însănătoșirii, ca în cazul bolnavilor.[113]

În afară de asta, pentru că binele este fie activitate, fie dispoziție habituală[114], devenirile ce ne readuc la starea naturală sunt plăcute doar în mod accidental, activitatea ce are loc în aceste dorințe aparținând părții din noi rămase în stare naturală[115]; dovadă că există și plăceri neînsoțite de durere și
dorință, de pildă activitatea contemplativă, în care natura nu resimte nici o 1153 a
lipsă. Un indiciu în acest sens este că nu ne bucurăm de aceleași lucruri plăcute când natura se află în curs de a-și regăsi împlinirea și după ce s-a restabilit; dimpotrivă, când ea este complet restabilită, ne bucurăm de lucruri plăcute în sens absolut, dar când este în curs de refacere ne bucurăm chiar și de contrariile lor, căci putem găsi plăcere, atunci, chiar și în lucruri acre și amare, care nu sunt plăcute nici în mod natural, nici în mod absolut, astfel încât nici plăcerile pe care ne fac să le resimțim nu sunt nici naturale, nici absolute (căci

deosebirea dintre lucrurile plăcute se extinde și asupra plăcerilor ce decurg din ele).

În al treilea rând, nu este absolut necesar să presupunem un alt lucru mai bun decât plăcerea din motivul că, așa cum afirmă unii filosofi, scopul este superior devenirii. Și asta pentru că plăcerile nu sunt deveniri (și nici legate de devenire nu sunt toate), ci sunt activități și scop: ele nu se produc pentru că devenim ceva, ci pentru că îndeplinim o activitate[116]; și nu toate au un scop diferit de ele înseși, ci numai plăcerile resimțite de cei ce sunt conduși spre desăvârșirea stării lor naturale. De aceea, nu este potrivit să spunem că plăcerea este o devenire percepută senzorial, ci mai degrabă ar trebui s-o definim ca activitate a unei dispoziții habituale conforme cu natura și în loc de „percepută senzorial" să spunem „nestânjenită".[117] Dacă pentru unii[118] plăcerea înseamnă totuși o devenire, este pentru că o consideră un bine absolut și pentru că în ochii lor activitatea este o devenire, deși în realitate ea este cu totul altceva.

Cât despre opinia după care plăcerile sunt rele pentru că unele lucruri plăcute dăunează sănătății[119], ea echivalează cu a spune că sănătatea este rea pentru că unele lucruri utile sănătății aduc pagube materiale. Privite sub un asemenea unghi, sunt rele desigur și unele și altele, ceea ce nu înseamnă că ar fi rele pur și simplu din acest motiv; căci până și contemplarea poate fi uneori dăunătoare sănătății.

Pe de altă parte, nici înțelepciunea practică, nici altă dispoziție habituală, oricare ar fi ea, nu este stânjenită de plăcerea ce decurge din ea însăși, ci numai de acelea care-i sunt străine[120]; astfel, plăcerile ce decurg din actul contemplării sau din acela al studiului ne vor face să contemplăm sau să studiem și mai mult.

Că nici o plăcere nu este produsul unei arte este ceva de la sine înțeles, căci arta nu are niciodată ca obiect o activitate, ci o facultate. Și totuși, arta cosmetică și arta culinară trec de obicei drept arte producătoare de plăcere.[121]

Argumentele că omul cumpătat evită plăcerea, că omul dotat cu înțelepciune practică urmărește o viață scutită de durere și că animalele și copiii caută plăcerea[122] pot fi respinse în bloc printr-unul și același răspuns. Am arătat în ce fel plăcerile sunt bune în sens absolut și în ce fel unele plăceri nu sunt bune.[123] Acestea din urmă sunt cele pe care le urmăresc animalele și copiii, iar absența suferinței cauzate de privarea de acest fel de plăceri este cea pe care o urmărește omul dotat cu înțelepciune practică; mă refer la plăcerile ce implică dorința și durerea, adică la plăcerile senzoriale (căci ele sunt de o asemenea natură) și la excesele în ce le privește, excese datorită cărora omul

necumpătat este necumpătat. De aceea omul cumpătat evită acest gen de plăceri, căci există și plăceri pe care le acceptă.

XIII

Asupra faptului însă că durerea este un rău și că trebuie evitată, acordul este unanim; căci ea este într-adevăr un rău, fie în mod absolut, fie prin aceea că ne împiedică într-un fel sau altul activitatea. Or, contrariul a ceea ce trebuie evitat, în măsura în care este un rău ce trebuie evitat, este un bine[124]. În mod necesar, deci, plăcerea este un bine. Felul în care Speusippos încerca să respingă acest argument (uzând de comparația cu plusul care este contrariu în același timp și egalului și minusului)[125] nu rezolvă nimic, pentru că nici el n-ar putea susține că plăcerea este în esența ei[126] un rău. 1153 b 14

Pe de altă parte, nimic nu împiedică faptul ca binele suprem să constea într-o plăcere determinată, chiar dacă unele plăceri sunt rele, după cum la fel de bine ar putea consta într-o știință determinată, chiar dacă există și științe rele. Dar poate că este chiar o necesitate, din moment ce fiecare dispoziție habituală își poate desfășura nestânjenit activitatea (fie că fericirea constă în activitatea ansamblului acestor dispoziții, fie doar în cea a uneia dintre ele, cu condiția să fie liberă în desfășurarea ei), ca activitatea în cauză să fie cea mai demnă de dorit; or, o astfel de activitate este plăcerea. Așadar, binele suprem poate fi o plăcere determinată, deși cele mai multe pot fi rele și chiar, în anumite cazuri, rele în sens absolut.[127]

Acesta este motivul pentru care toți oamenii cred că viața fericită este o viață plăcută, asociind strâns plăcerea cu fericirea; și asta pe bună dreptate, căci nici o activitate nu este perfectă dacă e stânjenită în desfășurarea ei, iar fericirea se numără printre activitățile perfecte. De aceea, omul fericit are nevoie, pe lângă celelalte, și de bunuri ale corpului, și de bunuri exterioare, și de bunuri datorate hazardului, pentru ca activitatea lui să nu fie stânjenită sub acest aspect.[128] Cât despre cei ce pretind că un om supus torturii de a fi tras pe roată sau copleșit de mari nenorociri este fericit dacă e un om virtuos[129], ei nu fac decât să debiteze, cu sau fără voie, un non-sens.

Dar pentru că omul fericit are nevoie și de ajutorul hazardului, unii cred că norocul este identic cu fericirea, deși în realitate nu este deloc așa: norocul însuși, dacă este excesiv, constituie un obstacol pentru activitate și, în acest

caz, poate e impropriu să-l mai numim noroc; căci limita[130] norocului este determinată de relația lui cu fericirea.

Faptul că toate ființele, oameni și animale, caută plăcerea este și el un indiciu că, într-un anume sens, plăcerea este binele suprem:

„Nu se stinge cu totul un renume pe care atâția/ oameni..."[131]

Dar pentru că, nici în realitate, nici în aparență, natura sau dispoziția habituală cea mai bună nu este aceeași pentru toți oamenii, nici plăcerea căutată de ei nu este aceeași, deși toți caută plăcerea. De altfel, poate că în realitate ei urmăresc nu plăcerea pe care își închipuie sau sunt dispuși să declare că o urmăresc, ci o plăcere care este aceeași pentru toți; căci natura a pus, în toate ființele, un element divin.[132] Dar plăcerile senzoriale sunt cele ce și-au însușit numele de „plăcere", pentru că cel mai adesea în ele ne ancorăm[133] și pentru că la ele participăm cu toții; și, cum acestea sunt singurele cunoscute, se crede că ele sunt și singurele existente.

Este clar, de asemenea, că, dacă plăcerea nu este un bine și dacă activitatea nu este o plăcere, viața omului fericit nu va putea fi o viață plăcută (căci pentru ce ar mai avea nevoie de plăcere, dacă plăcerea nu este un bine?), ci, dimpotrivă, el va putea trăi și în mijlocul suferințelor (căci durerea nu poate fi un rău, nici un bine, dacă nici plăcerea nu este nici una, nici alta; și atunci, de ce ar mai evita-o?). În aceste condiții, deci, viața omului virtuos nu va fi mai plăcută decât a oricărui altul, dacă nici activitățile sale nu sunt mai plăcute.[134]

XIV

Privitor la plăcerile senzoriale, trebuie să examinăm opinia celor ce afirmă că, dacă unele plăceri sunt demne de dorit în gradul cel mai înalt, și anume plăcerile nobile, nu același lucru se poate spune despre cele ce interesează corpul, adică cele ce constituie domeniul necumpătării.[135]

Dar, dacă este așa, de ce neplăcerile contrare sunt rele? Căci contrariul unui rău trebuie să fie un bine. N-ar trebui să admitem că plăcerile necesare sunt bune, din considerentul că și ceea ce nu este rău e bun? Sau mai degrabă că sunt bune până la un punct?[136] Dacă în dispozițiile habituale și mișcările ce nu comportă un exces de bine[137] nu este posibil excesul nici în plăcerea corespunzătoare, în cele care admit excesul de bine există și excesul de plăcere. Or, în materie de bunuri ale corpului, excesul este posibil și urmărirea

excesului este cea care-l face pe om să fie vicios, nu urmărirea plăcerilor necesare; căci orice om se bucură într-un fel de mâncăruri, vinuri sau plăceri erotice, dar nu toți o fac în măsura cuvenită.

Cu totul alta este situația în cazul neplăcerii: ea este evitată total, nu numai în formele sale excesive; căci nu există neplăcere contrară excesului de plăcere decât pentru cel ce caută acest exces.[138]

Dar pentru că trebuie nu numai să enunțăm adevărul, ci și să arătăm **15**
cauza erorii (procedeu ce sporește credibilitatea, dat fiind că, atunci când se dă o explicație plauzibilă[139] motivului pentru care ceva pare adevărat fără să fie, ea ne întărește încrederea în adevăr), este necesar deci să arătăm din ce motive plăcerile senzoriale par mai de dorit decât altele.

Primul motiv este acela că plăcerea înlătură neplăcerea și că excesul de neplăcere îi determină pe oameni să caute, ca pe un remediu, o plăcere excesivă la rândul ei, în general o plăcere senzorială. Iar intensitatea însăși a acestor plăceri-remediu (pentru care și sunt căutate) este dată de faptul că ele ne apar în contrast cu neplăcerile opuse.[140] Dacă deci plăcerea este considerată ca ne fiind bună din punct de vedere moral, este din cele două motive despre care am vorbit[141], și anume că unele plăceri sunt acte ce relevă o natură rea (fie din naștere, precum cea animalică, fie din cauza obișnuinței, ca la oamenii vicioși) și că altele, cele căutate ca remedii, relevă o stare deficientă și e preferabil să te afli într-o stare bună decât în curs de a o redobândi. Dar cum 1154 b
acestea din urmă însoțesc procesul de revenire la o stare perfectă, ele sunt bune doar în mod accidental.

Alt doilea motiv este că plăcerile senzoriale sunt urmărite, tocmai pentru intensitatea lor, de oamenii incapabili să se bucure de alte plăceri; astfel, există oameni care merg până acolo încât să-și provoace singuri setea.[142] Când asemenea plăceri sunt inofensive, nu avem ce să le reproșăm; dar când sunt nocive, ele reprezintă un rău. Majoritatea oamenilor nu au, de fapt, alte plăceri de care să se bucure, iar starea de neutralitate le este neplăcută pentru că așa este natura <umană>. Căci ființa vie trăiește într-un efort perpetuu, fapt atestat și de filosofii naturii, care afirmă că actul vederii și auzului sunt lucruri dificile, dar, după cum spun ei, suntem obișnuiți cu ele. De asemenea, în tinerețe, procesul de creștere generează o stare asemănătoare cu beția; și tinerețea este vârsta plăcerii. Cât despre oamenii cu temperament excitabil[143], natura lor are permanent nevoie de remediu; căci, pe de o parte, corpul li se află într-o continuă frământare, din cauza structurii lor biologice[144], pe de alta sunt veșnic sub tensiunea unor dorințe intense. Or, plăcerea alungă neplăcerea, fie că e vorba de o plăcere contrară neplăcerii în cauză, fie de oricare alta, cu condiția

să fie intensă; și acesta este motivul pentru care naturile excitabile ajung la necumpătare și viciu.

Dar plăcerile neînsoțite de neplăcere[145] nu comportă excesul. Ele sunt cele generate de lucruri plăcute prin natură și nu prin accident. Le numesc „plăcute prin accident" pe cele ce servesc drept remediu, întrucât proprietatea lor curativă decurge din activitatea părții din noi rămase sănătoase, datorită căreia remediul însuși pare plăcut[146]; iar „plăcute prin natură" le numesc pe cele ce stimulează activitatea unei naturi determinate.

Nu există însă nici un lucru care să fie veșnic plăcut, pentru că natura noastră nu este simplă, ci include și un al doilea element, diferit de primul, în virtutea căruia suntem ființe coruptibile, astfel încât, dacă unul dintre aceste două elemente se află în activitate, această activitate este, din perspectiva naturii celuilalt element, contrară naturii; când cele două elemente se află în echilibru, actul ce rezultă nu ni se pare nici plăcut, nici neplăcut.[147] Dacă ar exista o ființă cu o natură simplă, aceeași activitate ar fi pentru ea totdeauna cea mai plăcută. Din această cauză, divinitatea se bucură etern de o unică și simplă[148] plăcere; căci există nu numai o activitate a mișcării, ci și una a imobilității[149], și plăcerea constă mai mult în stabilitate[150] decât în mișcare.

Dar, pentru noi, „schimbarea în toate ne este plăcută"[151], cum spune poetul, din cauza unei laturi rele a naturii noastre; căci, la fel cum omul rău este schimbător, și natura care are nevoie de schimbare este rea, ea nefiind bună pentru că nu este simplă.

Am tratat deci, în cele de mai sus, despre stăpânirea și nestăpânirea de sine, despre plăcere și neplăcere, despre natura fiecăreia dintre ele și despre sensul în care unele dintre ele sunt bune, altele rele. Urmează acum să tratăm despre prietenie.

CARTEA A VIII-a

I

Subiectul pe care-l vom trata în continuare este deci prietenia[1]. Ea este, 1155 a
în fond, o virtute sau, cel puțin, este inseparabilă de virtute. Și nu există alt lucru mai necesar vieții decât ea. Căci nimeni nu ar concepe o viață fără prieteni, chiar dacă ar fi să posede toate celelalte bunuri la un loc. Se pare, de altfel, că cea mai mare nevoie de prieteni o au chiar oamenii bogați și cei investiți cu autoritatea celor mai înalte magistraturi. Altfel, la ce le ar servi prosperitatea, dacă ar fi frustrați de posibilitatea de a aduce binefaceri, posibilitate pusă în valoare cel mai mult și în modul cel mai demn de laudă față de prieteni? Și cum și-ar putea ei menține și apăra această prosperitate fără ajutorul prietenilor? Căci prosperitatea, cu cât e mai mare, cu atât e mai nesigură. De asemenea, în sărăcie, ca și în orice altă situație nefericită, oamenii văd în prieteni unicul lor refugiu. Pe tineri prietenia îi ajută să se ferească de greșeli, bătrânilor le oferă îngrijire și compensație pentru actele pe care slăbiciunea îi împiedică să le mai îndeplinească, pe cei aflați în floarea vârstei îi stimulează la acte nobile:

> „când doi oameni merg împreună..."[2], sunt mai capabili și de gândire, și de acțiune.

Prietenia inerentă dintre părinți și copii este, se pare, un instinct natural, și asta nu numai la oameni, ci și la păsări și la majoritatea animalelor; natura a inoculat acest sentiment reciproc la indivizii aceleiași specii[3], mai ales la cei ai speciei umane, și de aceea îi lăudăm pe oamenii animați de dragoste pentru oameni[4]. Se poate observa, de altfel, chiar și în timpul călătoriilor, cum între orice om și alt om se pot trezi afinități și legături de prietenie.

Tot prietenie pare să fie și ceea ce menține unitatea cetăților, iar legislatorii au aerul de a se preocupa de ea încă și mai mult decât de justiție; căci concordia[5] pare să fie ceva asemănător prieteniei și ea constituie ținta principală a legislatorilor, care se străduie mai mult decât orice să înlăture discordia dușmană. De altfel, când oamenii sunt prieteni între ei, nici nu mai e nevoie de justiție, în timp ce de prietenie au nevoie chiar dacă sunt drepți; căci expresia cea mai înaltă a dreptății este în ochii tuturor ceva de natura prieteniei[6].

Dar prietenia este un sentiment nu numai necesar, ci și nobil[7]; îi lăudăm pe cei ce au vocația prieteniei și faptul de a avea un număr mare de prieteni este privit ca un lucru frumos[8], iar unii sunt de părere că aceiași oameni care sunt capabili de virtute sunt și cei capabili de prietenie.[9]

2 Nu puține sunt însă controversele suscitate de problema prieteniei. Unii o definesc ca pe un fel de afinitate, spunând că cei ce se aseamănă sunt prie-
1155 b teni, de unde și proverbele: „asemănător spre asemănător tinde“[10], „corb la corb trage“[11] și așa mai departe. Alții, dimpotrivă, spun că toți cei ce se aseamănă sunt unii față de alții ca olarii între ei.[12]

Asupra aceluiași subiect, alții caută o explicație mai relevantă, bazându-se pe observarea naturii, ca Euripide, care spune că „Glia uscată dorește cu ardoare ploaia, iar Cerul maiestuos, greu de ploaie, arde de dorința de a se arunca asupra Gliei“[13], sau ca Heraclit, pentru care „contrariile se atrag“ și „din disonanțe rezultă cea mai frumoasă armonie“ sau „totul se naște din luptă“.[14] Opinia contrară este susținută, printre alții, de Empedokles, după care „asemănătorul tinde spre asemănător“.[15]

Să lăsăm însă la o parte problemele de ordinul fizicii (căci ele nu constituie obiectul cercetării prezente) și să le examinăm doar pe cele strict umane, adică pe cele privitoare la caractere și pasiuni. Să vedem, de exemplu, dacă toți oamenii sunt capabili de prietenie sau este imposibil ca un om vicios să aibă calitatea de prieten[16], și dacă există o singură specie de prietenie sau mai multe. Căci cei după opinia cărora există o singură specie de prietenie pentru că prietenia admite plusul și minusul acordă credit unui indiciu neconcludent; în fapt, și lucruri diferite ca specie admit plusul și minusul.[17] Dar această problemă am tratat-o mai înainte.[18]

II

Chestiunile ce ne interesează s-ar putea clarifica mai ușor dacă vom începe prin a cunoaște obiectul prieteniei. Se admite în general că nu orice poate fi iubit, ci numai ceea ce este susceptibil de iubire, adică binele, plăcutul sau utilul.[19] Se mai poate admite, de asemenea, că util este ceea ce generează un bine sau o plăcere, astfel încât, în calitate de scopuri, obiecte ale prieteniei pot fi doar binele și plăcerea. Dar iubim noi binele în sine sau ceea ce este bun pentru noi înșine[20]? Căci uneori aceste două aspecte se află în dezacord. Aceeași întrebare se poate pune și privitor la ceea ce este plăcut. Or, toată lumea este de acord că fiecare iubește ceea ce este bun pentru el însuși și că astfel demn de iubire este în mod absolut binele în sine, dar pentru fiecare om ceea ce este bun pentru el însuși. Pe de altă parte, fiecare iubește nu ceea ce realmente este un bine pentru el, ci ceea ce i se pare ca atare. Dar asta nu are importanță aici; vom spune că este un obiect al iubirii aparent.

Trei[21] sunt deci rațiunile ce stau la baza prieteniei. Dar atașamentul față de lucruri inanimate nu-l desemnăm prin termenul de prietenie, pentru că nu este posibil ca ele să ne răspundă cu același sentiment, nici ca noi să le dorim binele (ar fi ridicol, dacă e vorba de vin, de pildă, să pretindem că-i dorim binele; tot ce-i putem dori este să se conserve, ca să avem ce consuma).[22] Când e vorba însă de un prieten, se spune că trebuie să-i dorim binele pentru el însuși.

Dar pe cei ce doresc astfel binele cuiva fără ca celălalt să le răspundă cu același sentiment îi numim <nu prieteni>, ci oameni binevoitori[23]; întrucât prietenia presupune o bunăvoință reciprocă. Și mai trebuie să adăugăm că această bunăvoință reciprocă nu trebuie să rămână ignorată de cei doi. Căci mulți oameni încearcă un sentiment de bunăvoință față de persoane pe care nu le-au mai văzut niciodată, dar pe care le presupun oneste și capabile de a fi utile; și nu este exclus ca unele dintre aceste persoane să fie animate la rândul lor de același sentiment față de ei. Este vorba deci, în acest caz, de bunăvoință reciprocă; dar cum să-i califici drept prieteni, atâta timp cât își ignoră reciproc sentimentele?

Prietenia presupune deci o bunăvoință reciprocă, fiecare dorind binele celuilalt, bunăvoință ce nu trebuie să rămână ignorată de nici unul dintre cei doi și la baza căreia trebuie să stea unul dintre motivele despre care am vorbit mai înainte.[24]

III

3 Aceste surse ale prieteniei se deosebesc specific unele de altele; în consecință, atașamentele și prieteniile corespunzătoare vor fi și ele de specii diferite. Trei sunt deci speciile prieteniei, tot atâtea la număr câte sunt și obiectele ei[25], căci fiecare dintre acestea din urmă poate da naștere unui atașament reciproc și neignorat de cei în cauză.

Dar cei ce se bucură de un atașament reciproc își doresc binele unul altuia din punctul de vedere ce le determină atașamentul. Astfel, cei al căror atașament reciproc își are sursa în utilitate nu se iubesc unul pe altul pentru ei înșiși, ci în virtutea avantajului ce-i poate reveni fiecăruia din partea celuilalt. La fel stau lucrurile și în prieteniile bazate pe plăcere: nu pentru calitățile lor intrinsece sunt îndrăgiți oamenii de spirit, ci pentru plăcerea pe care o procură celor ce-i îndrăgesc. Prin urmare, când prietenia se bazează pe interes, ne iubim prietenii pentru propriul nostru bine, iar când se bazează pe plăcere îi iubim pentru propria noastră plăcere. În ambele cazuri, prietenul nu este iubit pentru ceea ce reprezintă el în esența sa[26], ci în măsura în care ne este util sau plăcut. Asemenea prietenii au deci un caracter accidental, de vreme ce persoana iubită nu este iubită pentru ceea ce este ea însăși, ci întrucât poate oferi fie una avantaj, fie o plăcere.

În consecință, prieteniile de acest fel se destramă ușor, cei în cauză neputând rămâne prea mult timp aceiași ca la început: în clipa în care încetează să fie plăcuți sau utili, încetează și să fie prieteni. Or, utilitatea nu este ceva durabil, ci variază după împrejurări. Și astfel, dispărând rațiunea prieteniei, dispare și prietenia, prietenie ce nu existase decât în acel scop.

Se pare că această formă de prietenie se întâlnește mai ales la bătrâni (căci cei aflați la această vârstă nu urmăresc plăcutul, ci utilul)[27]. O putem întâlni totuși și la oamenii maturi sau la tinerii ce nu urmăresc decât propriul interes. Prietenii de acest fel nu cunosc intimitatea relațiilor, pentru că adesea nici nu se agreează unii pe alții; nici unul dintre ei nu simte nevoia să caute societatea celuilalt dacă nu este vorba de vreun interes, pentru că nu se simt atrași unul de altul decât în speranța obținerii unui bun. În această formă de prietenie putem include și relațiile de ospitalitate.[28]

Prietenia dintre tineri pare să-și aibă sursa în plăcere, pentru că, trăind sub dominația pasiunii, ei urmăresc înainte de orice plăcerea prezentă și personală. Dar, o dată cu vârsta, și lucrurile ce le plac devin altele. De aceea, prieteniile lor, pe cât de repede se înfiripă, pe atât de repede se destramă. Căci,
1156 b odată cu obiectul plăcerii, trece și prietenia, iar asemenea plăceri sunt repede

schimbătoare. Să adăugăm că tinerii sunt înclinați și spre sentimente erotice, care cel mai adesea sunt dictate de pasiune și își au sursa în plăcere. Acesta este și motivul pentru care ei iubesc și încetează să iubească cu aceeași repeziciune, schimbându-și sentimentele de mai multe ori pe zi.[29] Dar ei doresc și să-și petreacă tot timpul împreună, căci acesta este modul în care-și reprezintă legăturile de prietenie.

4 Perfectă este însă prietenia dintre oamenii cu noblețe spirituală[30], adică cei ale căror afinități izvorăsc din virtute. În același fel își doresc ei binele unul altuia: ca oameni de virtute; și oameni de virtute ei sunt în însăși esența lor.[31] Iar a dori binele prietenului pentru prietenul însuși înseamnă a fi prieten în sensul cel mai înalt (pentru că o astfel de prietenie se datorează structurii interioare a celor ce o resimt și nu unei stări accidentale). Prietenia lor durează atâta timp cât dau dovadă de virtute, iar virtutea este durabilă. Și fiecare dintre ei este bun atât în mod absolut, cât și în raport cu prietenul său, căci oamenii cu noblețe spirituală sunt nobili în sens absolut și în același timp utili unii altora. În același fel sunt ei și plăcuți: plăcuți în sens absolut și plăcuți unii altora, pentru că fiecare găsește plăcere în actele ce-i sunt proprii și în cele de același fel, iar actele oamenilor de virtute sunt identice sau asemănătoare. Este firesc ca o asemenea prietenie să fie durabilă, ea întrunind toate trăsăturile imanente veritabilei prietenii. Căci, dacă orice prietenie se întemeiază pe bine sau plăcere, fie în sens absolut, fie pentru cel ce iubește, și în virtutea unei asemănări între prieteni, în prietenia despre care este vorba aici sunt înmănunchiate toate condițiile amintite, și asta datorită naturii însăși a celor ce o împărtășesc (asemănători unii altora în această privință, ca și în celelalte)[32], iar ceea ce este bun în sens absolut este și plăcut în sens absolut. Și, cum acestea din urmă sunt obiectele fundamentale ale prieteniei, afecțiunea și prietenia ating la astfel de oameni treapta cea mai înaltă și cea mai desăvârșită.

E de la sine înțeles că asemenea prietenii sunt rare, oamenii de acest fel fiind puțini. În afară de asta, ele necesită timp și deprinderi comune, pentru că, așa cum spune proverbul, oamenii nu se pot cunoaște unii pe alții înainte de a fi consumat împreună „măsura de sare“ despre care e vorba acolo[33], deci nu se pot accepta reciproc și nu pot fi prieteni înainte de a se arăta unul față de altul demni de prietenie și încredere. Cei ce se grăbesc să-și dea unul altuia dovezi de prietenie doresc, desigur, să fie prieteni, dar în realitate nu sunt; pentru asta trebuie să se arate cu adevărat demni de a fi iubiți și s-o știe: dacă dorința de prietenie se poate naște instantaneu, nu același lucru se poate spune și despre prietenie.

IV

5 Această formă de prietenie este deci perfectă atât prin durata sa, cât și prin celelalte trăsături, și în toate privințele fiecare primește și oferă celuilalt același lucru sau ceva asemănător, așa cum trebuie să fie între prieteni.

1157 a Prietenia bazată pe plăcere prezintă o oarecare similitudine cu prietenia perfectă (căci și oamenii de virtute se agreează unul pe altul); la fel și cea bazată pe utilitate (căci și oamenii de virtute sunt utili unul altuia). Și între prietenii din aceste două categorii prietenia își atinge maximum de durată când ei își oferă unul altuia același lucru (de pildă, plăcerea), și nu numai același, ci și provenind din aceeași sursă[34] (cum este cazul prieteniei dintre oamenii de spirit), ceea ce nu se poate spune și despre relațiile dintre un îndrăgostit și iubitul său. Aceștia din urmă nu-și află plăcerea în aceeași sursă, ci unul o găsește în a-și vedea iubitul, celălalt în atenția cu care este înconjurat de primul. Dar când floarea tinereții se stinge, se stinge adesea și prietenia lor (căci pe de o parte vederea celui iubit nu mai inspiră plăcere, pe de alta el nu mai este obiectul acelorași atenții). Și totuși, în multe cazuri prietenia lor își păstrează durata, dacă intimitatea i-a făcut să-și iubească unul altuia caracterul, grație asemănării la care i-a adus.[35] Dar prietenia celor ale căror relații erotice sunt animate nu de o plăcere reciprocă, ci de interes, este mai fragilă și mai puțin durabilă. Când se bazează pe interes, prietenia dispare o dată cu interesul, pentru că cei doi nu erau prieteni unul altuia, ci ai profitului.

De aici rezultă că prieteniile bazate pe plăcere sau pe interes sunt posibile și între doi oameni vicioși, și între un om virtuos și unul vicios, și între unul nici virtuos, nici vicios, și oricare altul. Este clar însă că prietenia bazată pe valoarea personală nu este posibilă decât între oameni de virtute, căci oamenii vicioși nu se simt atrași unul de altul decât dacă e vorba de un interes. De asemenea, singură prietenia dintre oamenii virtuoși se află mai presus de calomnii, căci nu i-ar fi ușor să se facă crezut nimănui care ar pune ceva pe socoteala unui prieten încercat de multă vreme. Dimpotrivă, a avea încredere unul în altul, a nu se nedreptăți niciodată unul pe altul și toate celelalte calități cerute unei adevărate prietenii caracterizează prietenia dintre oamenii virtuoși. În celelalte forme de prietenie, însă, nimic nu împiedică apariția unor asemenea neajunsuri.

Dar, dat fiind că oamenii îi numesc prieteni și pe cei ale căror legături se bazează pe interes (cum se întâmplă cu cetățile, ale căror alianțe se încheie, după cât se pare, în vederea unor interese reciproce), și pe cei a căror afecțiune reciprocă se bazează pe plăcere (ca în cazul copiilor), poate că trebuie să adoptăm și noi termenul de prieten pentru ei; vom preciza însă că există mai

multe forme de prietenie, prietenia propriu-zisă și de prim rang fiind cea dintre oamenii virtuoși ca oameni virtuoși, pe când celelalte pot fi considerate ca atare numai în măsura în care prezintă o similitudine cu ea.[36] În acestea din urmă oamenii sunt prieteni doar în vederea unui anumit tip de bine sau a ceva asemănător unui bine (căci și plăcerea este un bine pentru cei ce iubesc plăcerea). Dar aceste două forme de prietenie nu coincid deloc: aceiași oameni nu devin prieteni și din interes, și din plăcere; căci rar se află reunite trăsături cu caracter accidental.[37]

Acestea fiind speciile în care se împarte prietenia, oamenii vicioși vor 1157 b fi prieteni din plăcere sau interes, semănând între ei sub acest aspect, pe când oamenii de virtute vor fi prieteni pentru ceea ce sunt în sine, adică în calitate de oameni cu noblețe spirituală. Aceștia din urmă sunt prieteni în adevăratul sens al cuvântului, pe când ceilalți nu sunt decât în mod accidental și în măsura în care seamănă cu adevărații prieteni.

V

După cum, când e vorba de virtuți, oamenii sunt numiți virtuoși fie pentru că posedă o anumită dispoziție habituală, fie pentru că o actualizează[38], la fel se petrec lucrurile și în sfera prieteniei: unii, petrecându-și viața împreună, se bucură fiecare de prezența celuilalt și-și aduc reciproc servicii; alții, dormind sau aflându-se la distanță, nu-și manifestă în act prietenia, dar își păstrează dispoziția habituală corespunzătoare. Căci distanța nu distruge propriu-zis prietenia, ci îi împiedică actualizarea. Dacă însă absența devine cronică, ea poate provoca, se pare, uitarea prieteniei însăși[39], de unde și dictonul:

„tăcerea a pus capăt atâtor prietenii".[40]

Nici bătrânii, nici oamenii ursuzi nu se arată înclinați spre prietenie; ei sunt prea puțin plăcuți și nimeni n-ar rezista să-și petreacă tot timpul într-o companie supărătoare sau, oricum, dezagreabilă. Căci tendința cea mai pronunțată a naturii este să evite neplăcerea și să caute ceea ce este plăcut. Cât despre cei ce se agreează unii pe alții fără să-și ducă însă viața împreună, ei par animați mai degrabă de bunăvoință decât de prietenie. În fond, nimic nu caracterizează mai mult prietenia decât viața în comun; cei ce se află în nevoie caută ajutor la prieteni, dar chiar și oamenii favorizați de soartă doresc să-și petreacă viața împreună cu prietenii, ei cărora, de altfel, li se potrivește cel mai puțin să trăiască în solitudine. Dar conviețuirea nu este posibilă decât între

oameni care se agreează reciproc și au gusturi comune, așa cum sunt, se pare, legăturile camaraderești.[41]

7 Prietenia prin excelență este, după cum am spus-o de repetate ori, cea dintre oamenii virtuoși. Căci, dacă demne de iubit și de dorit sunt considerate binele sau plăcerea în sens absolut, iar pentru fiecare în parte ceea ce este bun sau plăcut pentru el însuși, omul virtuos este bun și plăcut pentru omul virtuos din ambele motive în același timp.

Dacă atașamentul pare să fie un sentiment, prietenia pare un habitus; căci atașamentul poate exista și față de ceea ce este neînsuflețit, pe când a răspunde cu prietenie la prietenie presupune o alegere deliberată, iar alegerea deliberată presupune o dispoziție habituală.[42] Și oamenii doresc binele celor pe care-i iubesc pentru ei înșiși nu dintr-un sentiment, ci în virtutea unui habitus. Pe de altă parte, iubindu-și prietenul, iubesc ceea ce este pentru ei înșiși un bine, căci omul virtuos, devenit prieten, devine un bine pentru cel căruia-i este prieten. Și astfel fiecare își iubește <în celălalt> propriul bine, oferindu-i același lucru în schimb, în dorința <de a-i face binele> și în plăcerea <de a-l primi>; se spune doar că „prietenia înseamnă egalitate".[43] Și aceste
1158 a trăsături le întâlnim în gradul cel mai înalt în prieteniile dintre oamenii virtuoși.

VI

La persoanele ursuze și la cele în vârstă, prietenia este cu atât mai rară cu cât au un caracter mai dificil și sunt mai puțin dispuse să întrețină relații; or, tocmai intimitatea relațiilor este considerată semnul cel mai caracteristic al prieteniei și care-i favorizează cel mai mult apariția. Așa se explică de ce tinerii se împrietenesc repede, în timp ce bătrânii nu; căci nu te împrietenești cu oameni a căror prezență nu te bucură, ceea ce se poate afirma și referitor la oamenii ursuzi. Asemenea oameni pot manifesta totuși bunăvoință unii față de alții (căci își pot dori reciproc binele și la nevoie își pot veni în ajutor); dar sunt departe de a putea fi numiți prieteni, pentru că nu-și petrec timpul împreună și nu se bucură unul de prezența celuilalt, trăsături care, după părerea generală, caracterizează cel mai mult prietenia.

O prietenie perfectă nu o poți împărtăși însă cu mai multe persoane, după cum nu poți fi îndrăgostit simultan de mai multe persoane (căci dragostea seamănă cu un exces[44], iar o asemenea stare nu poate fi atinsă în mod natural decât față de o singură persoană). Ar fi, de altfel, dificil ca mai multe persoane

să trezească în același timp un sentiment la fel de intens în același om; și fără îndoială că nici oamenii virtuoși nu sunt ușor de găsit. Ca să nu mai vorbim că trebuie să capeți experiență în cunoașterea prietenului și să intri în intimitatea lui, lucru încă și mai dificil. Când însă mobilul prieteniei îl constituie interesul sau plăcerea, poți fi pe placul multora, căci oamenii de acest fel sunt numeroși, iar pentru a aduce servicii nu este nevoie de timp îndelungat.

Dintre aceste ultime două forme de prietenie, cea care seamănă cel mai mult cu prietenia propriu-zisă este cea bazată pe plăcere, cel puțin când plăcerea primită este aceeași cu cea oferită, când cei doi prieteni se bucură unul de prezența celuilalt sau de aceleași lucruri, ca în prieteniile dintre tineri; căci în acestea din urmă există mai multă generozitate, pe când prietenia bazată pe interes trădează spirite mercantile.

Cât despre oamenii favorizați de soartă, ei n-au nici o nevoie de prieteni utili, dar de prieteni agreabili da, pentru că ceea ce doresc ei este să-și petreacă viața în compania cuiva; și nimeni, chiar dacă poate suporta pentru o vreme ceea ce este neplăcut, n-ar putea-o face la infinit, nici dacă ar fi vorba de Binele în sine[45]: iată de ce caută ei prieteni agreabili. Fără îndoială, ar trebui ca prietenii pe care-i caută să fie nu numai plăcuți, ci și oameni de valoare și, să adăugăm, buni pentru ei, posedând astfel toate calitățile necesare unor adevărați prieteni.

La rândul lor, oamenii aflați la putere au – lucru vizibil – două categorii distincte de prieteni: unii care le sunt utili, alții agreabili; căci rar se întâmplă ca unul și același om să întrunească ambele condiții. Și asta pentru că ei nu caută nici prieteni a căror persoană să îmbine plăcutul cu virtutea, nici prieteni utili în vederea unor acțiuni nobile, ci oameni de spirit care să-i amuze și oameni abili în a le executa ordinele. Dar aceste două calități nu se găsesc aproape niciodată reunite în același om. Plăcut și util în același timp este, după cum am spus-o[46], omul virtuos. Dar un astfel de om nu devine prieten al cuiva care-l depășește prin poziția sa socială decât dacă acela îl depășește și în virtute; altfel, omul vituros nu poate realiza o egalitate proporțională cu cel care-l depășește pe plan social.[47] Dar, de obicei, asemenea potentați nu prea se întâlnesc.

Prieteniile despre care am vorbit mai sus se bazează deci pe egalitate; 1158 b
8 căci ambii prieteni își oferă și își doresc unul altuia aceleași lucruri sau în schimbul unuia își oferă altul, de pildă plăcerea în schimbul avantajului material. Că aceste ultime două forme de prietenie sunt inferioare și mai puțin durabile, am arătat-o mai înainte.[48] De altfel, datorită asemănării și neasemănării cu același lucru[49], ele trec și nu trec drept prietenii: grație asemănării cu prietenia bazată pe virtute, ele par prietenii (una având ca obiect plăcerea, alta utilitatea, trăsături existente și în prietenia bazată pe virtute); dar, din cauză

că aceasta din urmă este durabilă și mai presus de calomnii, pe când celelalte prietenii trec repede și se deosebesc de ea și sub multe alte aspecte, ele nu par prietenii, din neasemănare cu adevărata prietenie.

VII

Există și o altă specie de prietenie, ce implică superioritatea uneia dintre părți asupra celeilalte, de pildă cea a tatălui față de fiu și, în general, a unei persoane mai în vârstă față de una mai tânără, precum și cea a soțului față de soție, sau a oricărei persoane investite cu autoritate față de una subordonată.[50] Dar aceste prietenii se deosebesc și între ele: prietenia părinților față de copii nu este același lucru cu cea a unui superior față de un subaltern, dar nici măcar cea a tatălui față de fiu nu este același lucru cu cea a fiului față de tată, sau cea a soțului față de soție cu cea a soției față de soț. Căci virtutea și funcția proprie fiecăruia dintre ei sunt diferite și diferite sunt și motivele sentimentelor lor; diferite vor fi, în consecință, și sentimentele lor de afecțiune și prietenie. Deci nu există, și nici nu s-ar putea pretinde, o identitate între ceea ce-și oferă unul altuia; dar când copiii dau părinților ceea ce se datorează unor părinți, iar părinții dau copiilor ceea ce se datorează unor copii, prietenia dintre ei este durabilă și echitabilă. Și, în toate prieteniile bazate pe un raport de superioritate, trebuie ca afecțiunea să fie proporțională; de exemplu, trebuie ca cel mai bun să fie iubit mai mult decât iubește, la fel cel mai util și așa mai departe. Căci, atunci când afecțiunea este proporțională cu meritul, se ajunge la un fel de egalitate[51], egalitate considerată proprie prieteniei.

9 Evident, egalitatea în prietenie nu trebuie luată în același sens cu cea din domeniul dreptului. În materie de drept, egal este, în sens primar, ceea ce este proporțional cu meritul, iar egal din punct de vedere cantitativ este doar sensul secundar, pe când în prietenie pe prim plan se situează egalul din punct de vedere cantitativ și pe plan secundar egalul proporțional cu meritul.[52] Acest lucru devine evident când între prieteni se produce o mare discrepanță sub raportul virtuții, viciului, resurselor materiale sau sub orice alt aspect: în asemenea cazuri ei nu mai sunt prieteni și nici nu pretind să mai fie. Cel mai frapant exemplu este cel al zeilor, a căror superioritate în privința oricărui fel de bine este copleșitoare. Dar lucrul este vizibil și când e vorba de regi: celor
1159 a cu o situație foarte modestă nici nu le-ar trece prin minte că le-ar putea fi prieteni, tot așa cum persoane lipsite de orice valoare nu ar putea pretinde

prietenia unor oameni ce excelează în virtute sau înțelepciune. Fără îndoială, în asemenea cazuri, nu se poate determina cu precizie punctul până la care prietenii pot rămâne prieteni; chiar distanțându-se sub multe aspecte, prietenia lor poate rezista încă. Dar când distanța devine prea mare, ca de la om la zeu, prietenia nu mai este posibilă.[53]

De aici și întrebarea dacă prietenii doresc într-adevăr prietenilor bunurile cele mai mari, de pildă să fie zei; într-un asemenea caz, ei nu le-ar mai fi nici prieteni, nici bunuri (căci prietenii sunt bunuri). Deci, dacă pe bună dreptate am spus că prietenul dorește prietenului binele pentru prietenul însuși, acesta din urmă ar trebui să rămână ceea ce este; îi va dori deci bunurile cele mai mari în limitele condiției sale de om. Și poate nici nu i le va dori pe toate; căci binele îl dorește fiecare în primul rând pentru sine.[54]

VIII

Se pare că aspirația spre onoare[55] face ca majoritatea oamenilor să dorească mai mult să fie iubiți decât să iubească, de unde și toleranța lor față de lingușire; căci lingușitorul este un prieten care, situat pe o poziție inferioară, sau cel puțin simulând acest lucru, iubește mai mult decât este iubit. Or, a fi iubit seamănă foarte mult cu a fi onorat, lucru spre care aspiră mulțimea.

Și totuși, se pare că onoarea este dorită nu pentru ea însăși, ci în mod accidental. Căci cei mai mulți se bucură să fie stimați de persoane ce dețin poziții sociale înalte în speranța și credința că vor obține de la acestea lucruri de care ar putea avea nevoie, astfel încât se bucură de stima lor ca de un semn de viitoare favoruri. Alții, care doresc să aibă parte de stima unor oameni virtuoși și docți, aspiră să-și confirme astfel propria părere depre sine; ei se bucură deci la ideea că sunt oameni de valoare, convingere pe care o capătă datorită aprecierii din partea celor ce le-o spun.[56]

Dar faptul de a fi iubit este în sine un motiv de bucurie. S-ar părea, deci, că a te bucura de iubire valorează mai mult decât a te bucura de stimă și că prietenia este demnă de dorit pentru ea însăși. Dar se mai pare că prietenia constă mai mult în a iubi decât în a fi iubit. O dovedesc mamele, a căror bucurie se află în a-și dărui iubirea. Unele își dau copiii la doici, iubindu-i, ele care îi cunosc, fără să ceară la rândul lor iubire, dacă nu sunt posibile ambele lucruri în același timp; pentru ele pare de ajuns să-și vadă copiii mergându-le bine, iubindu-i chiar dacă starea de ignoranță în care se află ei îi împiedică să le dea în schimb ceea ce se datorează unei mame.

10 Dar pentru că prietenia înseamnă în primul rând a iubi și pentru că cei care-și iubesc prietenii sunt lăudați, virtutea prietenilor pare să constea în faptul 1159 b de a iubi. În consecință, cei care-și iubesc prietenul proporțional cu meritul acestuia, sunt prieteni constanți și prietenia lor este la fel. Mai ales în acest mod pot fi prieteni chiar și oamenii de condiție inegală, căci acest lucru îi pune pe plan de egalitate.[57] Or, egalitate și asemănare înseamnă prietenie, în mod deosebit asemănarea în virtute; căci, fiind constanți prin natura lor, aceștia din urmă rămân constanți și în relațiile reciproce. În afară de asta, ei nici nu cer, nici nu aduc servicii degradante, ci se poate spune chiar că le împiedică; pentru că stă în firea oamenilor virtuoși atât să nu comită ei înșiși erori, cât și să nu-și lase prietenii să le comită.

Oamenii vicioși, dimpotrivă, nu au nimic stabil, căci nu rămân constanți nici față de ei înșiși. Prietenia lor durează puțin, atâta timp cât găsesc plăcere unii în viciul altora.

Cei a căror prietenie se bazează pe interes sau plăcere rămân prieteni mai mult, adică atâta timp cât își procură reciproc plăcere sau servicii.

Se pare că prietenia bazată pe interes se naște cel mai adesea între persoane de condiție opusă, de pildă prietenia dintre un sărac și un bogat, dintre un ignorant și un om cult; pentru că, atunci când cuiva îi lipsește un lucru spre care tinde, în aspirația lui de a obține acel lucru oferă altul în schimb. În această categorie am putea include și prietenia dintre un îndrăgostit și iubitul său, dintre un om frumos și unul urât. De aceea, îndrăgostiții par uneori ridicoli când au pretenția să fie iubiți la fel cum iubesc; dacă sunt tot atât de demni de iubire, ei pot pretinde, desigur, acest lucru, dar dacă nu, sunt ridicoli.

Poate că nici contrariile nu se atrag însă în calitate de contrarii, ci în mod accidental, atracția având ca obiect starea intermediară; căci aceasta este cu adevărat bună. De pildă, binele pentru ceea ce este uscat nu înseamnă să devină umed, ci să atingă o stare intermediară, lucru valabil și pentru ceea ce este cald și așa mai departe.[58] Dar să lăsăm la o parte astfel de considerații, căci ne îndepărtează de subiect.

IX

11 După cum am remarcat la început[59], se pare că prietenia și dreptatea se raportează la aceleași obiecte și interesează aceleași persoane. Căci oriunde există o comunitate de interese[60] există, se pare, și o formă de dreptate, dar

și una de prietenie; astfel, oamenii îi numesc prieteni pe tovarășii lor de navigație, pe camarazii de arme și pe toți cei de care sunt legați prin alte tipuri de comunitate.

Gradul de prietenie, ca și cel de dreptate, sunt determinate, în asemenea cazuri, de extensiunea comunității lor de interese. Proverbul care spune că „între prieteni totul e comun"[61] are dreptate, pentru că prietenia se sprijină pe comunitatea bunurilor. Dar dacă frații, ca și camarazii, au totul în comun, în alte cazuri comunitatea se limitează la anumite lucruri, uneori fiind mai extinsă, alteori mai restrânsă. Căci și prietenia presupune un plus sau un minus, după caz.

Se deosebesc aici și raporturile de drept: cele dintre părinți și copii nu 1160 a
sunt aceleași cu cele dintre frați, nici cele dintre camarazi cu cele dintre concetățeni, lucru valabil și pentru celelalte forme de prietenie. Diferite sunt deci și actele de nedreptate comise față de fiecare dintre aceștia și gravitatea lor este cu atât mai mare cu cât prietenii față de care sunt comise sunt mai apropiați; de pildă, este mai condamnabil să-ți deposedezi de bunuri un camarad decât un concetățean, să nu ajuți un frate decât să nu ajuți un străin, să-ți lovești tatăl decât să lovești o persoană oarecare. E natural deci ca, o dată cu prietenia, să sporească și spiritul de dreptate, pentru că ele rezidă în aceleași persoane și extinderea lor este egală.

Dar toate comunitățile au aspectul unor părți ale comunității politice. Căci oamenii se asociază, de pildă când navighează împreună, în vederea unui interes comun și pentru a-și procura cele necesare vieții; iar comunitatea politică este privită și ea ca fiind constituită la origini și continuând să dureze în vederea interesului comun. Acesta este și scopul urmărit de legislatori, după care drept este ceea ce servește intereselor comunității.[62] Celelalte comunități, însă, urmăresc un interes particular. De pildă, pentru navigatori, navigația are ca scop obținerea de bunuri materiale sau alte avantaje asemănătoare; camarazii de arme urmăresc să câștige în război bogății, victorii sau cetăți. Același lucru se poate spune și în privința membrilor unui trib sau ai unei deme. [Se crede că unele comunități au ca scop agrementul, de exemplu cele ale membrilor unei confrerii sau asociațiile de banchet[63], constituite în vederea oferirii de sacrificii și a relațiilor de societate. Dar toate aceste comunități par să fie subordonate comunității politice: căci comunitatea politică nu urmărește interesul de moment, ci pe cel care se extinde asupra vieții întregi.] Cei care aduc sacrificii, întrunindu-se în acest scop, aduc astfel zeilor onoruri și în același timp își oferă lor înșiși recreări plăcute. Căci, după cum se vede, străvechile sacrificii și întruniri aveau loc după recoltele de fructe, ca ofrande de primiții[64],

pentru că aceea era perioada din an în care oamenii se puteau bucura de mai mult răgaz.

Este evident, prin urmare, că toate comunitățile sunt părți ale comunității politice și că fiecărui fel de comunitate îi corespunde un anumit fel de prietenie.

X

12 Există trei forme de guvernământ și tot atâtea forme de denaturare, adică de corupere a acestora.[65] Ele sunt regalitatea, aristocrația și, în al treilea rând, cea întemeiată pe cens, pentru care, evident, mai propriu ar fi termenul de timocrație[66], dar pe care majoritatea oamenilor obișnuiesc s-o numească regim constituțional.

Cea mai bună dintre ele este regalitatea, iar cea mai rea timocrația.[67]
1160 b Denaturarea regalității este tirania. Ambele sunt monarhii, dar deosebirea dintre ele este extrem de mare: tiranul își urmărește doar propriul interes, regele pe cel al supușilor săi.[68] Dar nu poate fi cu adevărat rege decât cel ce se bucură de o independență totală, deținând asupra tuturor superioritatea în privința tuturor bunurilor. Un astfel de rege, neavând nevoie de nimic în plus față de ceea ce are, nu-și va urmări interesele personale, ci pe acelea ale supușilor săi; altfel n-ar fi decât un rege tras la sorți.[69] Tirania este contrariul regalității, pentru că tiranul își urmărește doar binele personal. Iar faptul că este forma constituțională cea mai rea apare cu toată evidența, căci totdeauna contrariul a ceea ce este mai bun e lucrul cel mai rău.

Regalitatea degenerează deci în tiranie; căci tirania este o corupere a monarhiei și, în consecință, regele rău devine un tiran. Aristocrația, la rândul ei, degenerează în oligarhie, când cei ce guvernează sunt oameni vicioși; ei distribuie bunurile cetății fără să ia în considerație meritul, rezervându-le pentru sine pe toate sau pe cele mai multe, încredințând totdeauna acelorași persoane magistraturile, principala lor preocupare fiind îmbogățirea. În astfel de situații, guvernarea se află în mâna câtorva oameni corupți, în loc să aparțină celor mai valoroși. Timocrația deviază în democrație; aceste două forme de guvernământ sunt apropiate, timocrația dorindu-se și ea un regim al celor mulți și toți cei ce posedă un cens fiind egali. Dintre formele de guvernământ corupte, democrația este cel mai puțin rea, pentru că reprezintă doar o ușoară deviere de la regimul constituțional.[70] Acesta este modul în care formele de

guvernământ deviază cel mai frecvent (căci în acest fel distanța de la una la alta este mai mică și mai ușor de trecut).

Forme analoge și, ca să spunem așa, paradigme ale acestor forme de guvernământ, putem găsi și în comunitățile domestice.[71] Comunitatea existentă între tată și fiii săi este, în fond, de tipul regalității (tatăl asumându-și grija de copii). De aceea și Homer îl desemnează pe Zeus cu apelativul de *tată*[72]; căci regalitatea vrea să fie o guvernare paternă. La perși, însă, autoritatea paternă este tiranică (ei își tratează copiii ca pe sclavi). De tip tiranic este și comunitatea dintre stăpân și sclavi (aici fiind urmărit doar interesul stăpânului). Dar dacă aceasta din urmă este justificată, cea de tip persan este o eroare; căci față de persoane diferite autoritatea trebuie să fie diferită.[73]

Comunitatea dintre soț și soție este evident de tip aristocratic (pentru că soțul își exercită autoritatea în virtutea meritului său și o face doar în chestiunile ce țin de îndatoririle unui bărbat, pe când în cele ce țin de competența unei femei, îi cedează soției autoritatea). Când însă soțul își extinde autoritatea asupra tuturor lucrurilor, comunitatea conjugală se transformă în oligarhie (căci face asta depășindu-și atribuțiile și nu în virtutea superiorității sale). 1161 a Uneori, e drept, femeile sunt cele ce dețin autoritatea, și anume când au calitatea de moștenitoare[74]; dar în asemenea cazuri autoritatea nu se bazează pe merit, ci decurge din bogăție și putere, la fel ca în regimurile oligarhice.

Comunitatea dintre frați este asemănătoare timocrației (căci sunt egali între ei, cu excepția diferenței de vârstă; de aceea, dacă diferența de vârstă este prea mare, prietenia dintre ei nu mai este fraternă).

Democrația se întâlnește mai ales în casele fără stăpân[75] (acolo toți aflându-se pe picior de egalitate) și în cele în care capul familiei este slab și fiecare e liber să facă ce vrea.

XI

Fiecărei forme de guvernământ îi corespunde, evident, o anumită formă **13**
de prietenie, în aceeași măsură în care îi corespunde și o formă de justiție.

Prietenia unui rege față de supușii săi rezidă în aceea că-i depășește în a face binele; el le face binele dacă, fiind un rege bun, se îngrijește de prosperitatea supușilor, ca un păstor de turma sa. De aceea și Homer îl numește pe Agamemnon „păstor de popoare".[76] De aceeași natură este și afecțiunea paternă, dar ea se distinge prin importanța binefacerilor; căci tatăl este pentru

copil sursa existenței însăși, recunoscută ca bunul cel mai de preț, și tot el îi asigură întreținerea și educația (binefaceri atribuite, de asemenea, și strămoșilor). Pe de altă parte, atât autoritatea tatălui asupra copiilor, cât și cea a strămoșilor asupra descendenților și a regelui asupra supușilor sunt date de natură.[77] Asemenea prietenii implică deci un raport de superioritate și de aceea părinților li se datorează respect. Prin urmare, nici drepturile celor despre care este vorba aici nu sunt identice, ci proporționale cu meritul fiecăruia, ca și prietenia ce-i leagă.

Prietenia dintre soț și soție este aceeași cu cea existentă în regimul aristocratic: ea este proporțională cu meritul[78], celui mai bun revenindu-i mai mult, fiecare primind, în fapt, ceea ce i se cuvine; și același lucru este valabil și în privința drepturilor lor.

Prietenia dintre frați seamănă cu cea dintre camarazi, căci și ei sunt egali și de vârstă apropiată, condiții ce duc, în majoritatea cazurilor, la o identitate de sentimente și comportare. Cu această formă de prietenie este comparabilă cea existentă în regimul timocratic, unde cetățenii aspiră spre egalitate și virtute, luând parte la guvernare de pe poziții egale; aceleași trăsături vor caracteriza deci și prietenia dintre ei.

În formele de guvernământ deviate, prietenia, ca și dreptatea, dețin un loc insignifiant, redus la minimum în cea mai rea dintre ele: în tiranie, într-adevăr, prietenia este inexistentă sau aproape. Căci acolo unde între cel ce guvernează și cel guvernat nu există nimic comun, nu există nici prietenie, neexistând nici dreptate, ci raporturi similare cu cele dintre meseriaș și unealta sa, dintre suflet și corp, sau dintre stăpân și sclav: toate acestea constituie, desigur, obiectul unei oarecare griji din partea celui ce se servește de ele, dar de prietenie nu poate fi vorba, nici de dreptate, față de lucruri neînsuflețite, după cum nici față de un cal sau un bou, nici față de un sclav în calitate de sclav, pentru că între el și stăpânul său nu există nimic comun; sclavul este o unealtă animată, așa cum unealta este un sclav inanimat.[79] În calitate de sclav, deci, față de el nu poate exista prietenie, dar în calitate de om, da; căci, după opinia generală, între orice om și alt om capabil să aibă în comun cu el o lege sau un contract este posibilă existența unor raporturi de justiție, deci și de prietenie, în măsura în care acel om este om.[80] În regimurile tiranice, așadar, prietenia și justiția ocupă un loc neînsemnat, pe când în democrații importanța lor este maximă, pentru că acolo unde cetățenii sunt egali și interesele comune sunt numeroase.

XII

Orice prietenie se întemeiază deci, după cum am spus[81], pe o comunitate. Un loc aparte îl ocupă însă prietenia bazată pe legături de rudenie și cea dintre camarazi.[82] Cu prieteniile caracteristice membrilor unei comunități seamănă mai mult relațiile amicale existente între concetățeni, între membrii aceluiași trib, între camarazii de bord și altele la fel, căci ele par să se bazeze pe un fel de convenție[83]. În rândul acestora pot fi incluse și relațiile de ospitalitate.[84]

Prietenia dintre rude, deși se manifestă sub mai multe forme, derivă în întregime din cea care-i unește pe părinți de copii; căci părinții își iubesc copiii ca pe o parte din propria lor ființă, iar copiii își iubesc părinții ca fiind o parte desprinsă din ființa acestora. Dar părinții își cunosc mai bine descendenții decât își cunosc aceștia din urmă părinții; iar principiul din care descinde o ființă este mult mai legat de acea ființă decât ființa născută de principiul care i-a dat naștere. Căci ceea ce provine dintr-o ființă îi aparține acelei ființe (așa cum dinții, părul sau orice altceva aparțin posesorului lor), pe când principiul existenței unui lucru nu-i aparține deloc sau aparține prea puțin lucrului pe care l-a produs. De asemenea, afecțiunea părinților față de copii o depășește pe cea a copiilor față de ei și prin durată, căci părinții își iubesc copiii încă din clipa în care se nasc, pe când copiii încep să-și iubească părinții abia după ce s-a scurs un timp, când capătă conștiință sau cel puțin sensibilitate. Din aceste considerente rezultă clar și de ce mamele își iubesc copiii mai mult decât tații.[85]

Părinții își iubesc, așadar, copiii ca pe ei înșiși (căci ființele născute din ei sunt ca un alt eu al lor, existând separat[86]), iar copiii își iubesc părinții ca sursă a propriei existențe; la rândul lor, frații se iubesc unii pe alții pentru că s-au născut din aceiași părinți, identitatea lor cu aceștia din urmă făcându-i să fie identici și între ei, de unde și expresiile „de același sânge“ sau „de aceeași viță“ și așa mai departe. Ei sunt deci, într-un fel, una și aceeași ființă, prezentă în indivizi distincți. La prietenia lor contribuie însă, în mare măsură, și faptul că sunt crescuți împreună, și vârsta apropiată; căci „cei de aceeași vârstă se simt atrași de cei de aceeași vârstă“[87] și „obiceiurile comune nasc camaraderia“. De aceea, prietenia dintre frați și seamănă cu camaraderia. Din același gen de legături derivă și relațiile de prietenie dintre veri și dintre celelalte grade de rudenie, pentru că toți descind din aceiași strămoși. Legătura dintre ei este mai strânsă sau mai slabă după gradul de rudenie mai apropiat sau mai îndepărtat față de strămoșul comun.

Prietenia copiilor față de părinți (ca și cea a oamenilor față de zei) este de tipul celei față de o ființă bună și superioară; căci părinții le aduc copiilor

cele mai mari binefaceri, dându-le viață, hrană și educație. Și această prietenie dintre părinți și copii este cu atât mai plăcută și mai folositoare decât cea dintre persoane străine, cu cât comunitatea vieții lor este mai mare.

În prietenia dintre frați regăsim trăsăturile prieteniei dintre camarazi (mai ales dacă au un caracter bun sau dacă seamănă în general unul cu altul). Dar frații se iubesc unii pe alții cu atât mai mult cu cât legăturile ce-i unesc datează încă de la naștere și cu atât mai mult cu cât, născuți fiind din aceiași părinți, crescând împreună și primind aceeași educație, caracterele lor sunt mai asemănătoare; iar proba timpului este, în cazul lor, cea mai durabilă și mai sigură. Între celelalte rude, gradul de prietenie variază proporțional cu gradul de rudenie.

Prietenia dintre soț și soție pare să fie, de asemenea, un sentiment natural; căci omul este prin natura sa înclinat spre viața în cuplu chiar mai mult decât spre cea în societate, cu atât mai mult cu cât familia este anterioară cetății și mai necesară decât ea[88] și cu cât instinctul procreării este comun tuturor ființelor vii. Dar, în timp ce la celelalte specii animale comunitatea se limitează la acest instinct[89], oamenii coabitează nu numai pentru procreare, ci și pentru a-și procura cele necesare vieții. Încă de la început, îndatoririle lor au fost diferențiate, unele revenind bărbatului, altele femeii; ei se ajută deci reciproc, punându-și în comun darurile proprii fiecăruia. De aceea se și consideră că în prietenia conjugală utilul se îmbină cu plăcutul. Această prietenie se poate întemeia și pe virtute, dacă cei doi sunt oameni cu un caracter elevat; căci fiecare dintre ei are virtutea sa proprie și fiecare va găsi bucurie în virtutea celuilalt.[90] La legătura dintre soți contribuie, după cum se știe, și copiii (de aceea căsătoriile fără copii se destramă mai repede), căci copiii sunt un bun comun ambilor și ceea ce este comun menține legătura.

A pune problema în ce manieră trebuie să conviețuiască un soț cu soția sa (și, în general, un prieten cu altul) înseamnă, evident, a cerceta care este, în asemenea cazuri, conduita dreaptă[91]; căci, evident, ea nu este aceeași față de un prieten sau față de un străin, față de un camarad sau față de un coleg.

XIII

15 Pentru că, așa cum am spus la început,[92] există trei forme de prietenie și, în cadrul fiecăreia dintre ele, raporturile dintre prieteni implică fie egalitatea fie superioritatea unuia dintre ei (căci pot deveni prieteni și oameni egali în

virtute, și unul mai virtuos cu altul mai puțin virtuos, lucru valabil și pentru 1162 b
prieteniile întemeiate pe plăcere sau interes, unde prietenii pot fi egali sau diferiți în ce privește avantajele corespunzătoare[93]), trebuie ca cei aflați pe plan de egalitate să respecte egalitatea în ce privește sentimentele reciproce și sub toate celelalte aspecte, iar în prieteniile dintre inegali să li se ofere celor ce sunt superiori un avantaj proporțional cu superioritatea lor.

Natural, nemulțumirile și reproșurile se ivesc exclusiv sau cel mai adesea în prietenia bazată pe interes. Cei a căror prietenie se întemeiază pe virtute sunt animați de zelul de a-și face reciproc binele (acest lucru fiind propriu virtuții și prieteniei); or, o astfel de emulație nu poate da naștere nici la reproșuri, nici la certuri (căci nimeni nu se poate supăra pe cel care-l iubește și-i face binele, ci, dacă are delicatețe sufletească, se revanșează făcând la rândul său binele; iar cel care-l depășește pe celălalt prin binele pe care i-l face, obținând astfel ceea ce și dorea, nu ar putea aduce reproșuri prietenului său, pentru că fiecare dintre ei aspiră spre bine).

Nici în prieteniile întemeiate pe plăcere asemenea incidente nu au loc (pentru că amândoi prietenii ating în același timp plăcerea spre care aspiră), dacă se bucură să-și petreacă timpul împreună; și ar părea de-a dreptul ridicol cel ce i-ar reproșa prietenului că nu-i face plăcere prezența lui, din moment ce nimic nu-l obligă să-și petreacă timpul împreună cu el.

Expusă neînțelegerilor este însă prietenia bazată pe interes; scopul relațiilor dintre ei fiind interesul, prietenii de acest fel au pretenții din ce în ce mai mari, imaginându-și veșnic că au mai puțin decât li se cuvine și plângându-se că nu obțin tot ce li se datorează după merit; la rândul lor, cei ce le fac binele se află în incapacitatea de a face față unor cerințe atât de mari din partea beneficiarilor lor.

După cum există două specii de drept — dreptul nescris și dreptul fondat pe lege[94] — se pare că și prieteniile bazate pe interes pot fi de două feluri, și anume una morală, alta legală. Iar neînțelegerile apar cel mai adesea când încheierea unui acord și executarea lui nu se fac în sensul aceluiași tip de prietenie. Prietenia legală este cea care se bazează pe clauze fixe, o formă a ei fiind pur mercantilă (cea în care schimbul se face pe loc[95]), alta comportând mai multă larghețe în privința termenului de plată, dar păstrându-și caracterul contractual, prin obligația de a da un anume lucru în schimbul altuia. În aceasta din urmă, obligația este clară și incontestabilă, dar conține un element amical, prin răgazul acordat; de aceea, la unele popoare acest gen de înțelegere nu face obiectul unor acțiuni judiciare, considerându-se că cei ce încheie contracte pe încredere trebuie să-și asume riscurile.[96]

În ce privește prietenia interesată de tip moral, ea nu se bazează pe clauze determinate, ci, fie că este vorba de un dar, fie de orice altceva, se tratează în mod amical; numai că cel ce oferă se consideră îndreptățit să primească în schimb tot atât sau mai mult, ca și când nu ar fi vorba de un dar, ci de un împrumut. Dar pentru că executarea contractului nu se face în spiritul aceleiași prietenii în care s-a încheiat, se ivesc neînțelegeri.

Aceasta se întâmplă pentru că, deși toți oamenii sau aproape toți aspiră spre frumos, ei preferă totuși ceea ce este util. Și, dacă este frumos să faci
1163 a binele fără să aștepți recompensă, util este să-l primești. Cine are posibilitatea trebuie deci să dea în schimb echivalentul a ceea ce a primit, și să facă asta de la sine; căci nu trebuie să tratezi pe cineva ca prieten împotriva voinței sale. Așadar, ca și când la început s-ar fi înșelat primind servicii de la cine nu trebuia (căci nu le primea de la un prieten, nici de la cineva care ar fi făcut acest lucru de dragul de a o face[97]), trebuie să se achite de obligație ca și când serviciile i-ar fi fost acordate pe baza unor clauze stabilite. Dacă problema s-ar fi pus de la început, s-ar fi angajat desigur să se achite de obligație în măsura posibilă (în caz de imposibilitate, însă, nici cel care dă nu ar putea-o pretinde[98]). Așadar, cine are posibilitatea trebuie să se revanșeze, dând echivalentul a ceea ce a primit. Dar, încă de la început, trebuie examinat cu atenție de la cine și în ce condiții se primesc serviciile, ca să se știe dacă ele pot fi acceptate sau nu.

Se pune însă întrebarea dacă valoarea serviciului adus trebuie apreciată în funcție de avantajul celui ce beneficiază de el, și dacă proporțional cu acest avantaj trebuie stabilită recompensa, sau după importanța sa pentru cel care-l aduce. Căci, pe de o parte, beneficiarii pretind că ceea ce au primit de la binefăcătorii lor este de mică însemnătate pentru aceștia din urmă și că le-ar fi fost ușor să primească același lucru și de la alții, minimalizând astfel valoarea serviciului primit; pe de altă parte, autorii serviciilor susțin, dimpotrivă, că serviciile aduse de ei sunt cele mai mari pe care le puteau aduce, că cei în cauză nu le-ar fi putut primi de la nimeni altcineva, că pe deasupra erau aduse în împrejurări critice sau de stringentă necesitate.

Dar, fiind vorba de prietenia bazată pe interes, măsura nu o constituie oare avantajul beneficiarului? Căci beneficiarul este cel care cere, iar celălalt îi vine în ajutor cu gândul că va primi în schimb echivalentul a ceea ce dă; astfel, valoarea ajutorului dat trebuie luată în funcție de avantajul celui ce-l primește și deci acesta din urmă trebuie să-i înapoieze celuilalt atât cât a primit sau chiar mai mult, pentru că așa e mai frumos.[99]

În prieteniile bazate pe virtute, neînțelegerile sunt inexistente, iar drept măsură servește alegerea deliberată a celui ce face binele; căci, în materie de virtute și moralitate, factorul decisiv este alegerea deliberată.

XIV

Diferende pot interveni și în prieteniile ce implică un raport de superioritate. Căci fiecare dintre cei doi pretinde să aibă mai mult decât celălalt, dar dacă se întâmplă acest lucru, prietenia se destramă.

Cel mai valoros consideră că lui i se cuvine mai mult (pentru că găsește normal ca omului virtuos să i se acorde mai mult). La fel consideră și cel ce aduce servicii mai mari (căci, se spune, un om nefolositor nu are dreptul la o parte egală cu omul util; altfel nu mai poate fi vorba de prietenie, ci de un serviciu onorific, dacă avantajele ce decurg din prietenie nu sunt proporționale cu valoarea efortului depus. După opinia sa, în prietenie trebuie să fie la fel ca într-o asociație financiară, unde primesc mai mult cei ce investesc mai mult[100]).

Dar cel lipsit de resurse și cel mai puțin merituos gândesc contrariul, și anume că un prieten bun are datoria să vină în ajutorul prietenilor aflați în nevoie; căci, spun ei, la ce bun să fii prietenul unui om virtuos sau al unuia investit cu autoritate, dacă nu te poți aștepta la nici un avantaj de la el?

Se pare însă că pretențiile ambelor părți sunt la fel de justificate și că fiecăruia trebuie să i se acorde mai mult în prietenie, dar nu din același lucru, ci prietenului superior mai multă onoare, iar celui lipsit de resurse avantaje materiale mai mari; căci recompensa virtuții și a binefacerii este onoarea, iar compensarea lipsei este câștigul material.

Că astfel stau lucrurile și în viața politică este un fapt evident. Nu i se aduc onoruri celui ce nu contribuie cu nimic la binele comun; omagiul comun îi este adus celui ce servește interesele comune, iar onoarea este un omagiu comun. Dar nimeni nu poate primi de la comunitate avantaje materiale și onoruri în același timp, după cum nimeni nu ar suporta să rămână defavorizat în toate în același timp; în consecință, celui ce-și diminuează avutul i se acordă în schimb onoare, iar celui dispus să primească daruri i se acordă avantaje materiale, pentru că ceea ce este proporțional cu meritul fiecăruia stabilește egalitatea și menține prietenia, după cum am mai spus.[101]

În acest fel trebuie deci să fie stabilite relațiile dintre prietenii de condiție inegală: cel ce beneficiază din partea celuilalt de un avantaj material sau moral

trebuie să se revanșeze față de prieten onorându-l, în măsura în care acest lucru îi stă în putință; căci prietenia nu cere decât ceea ce este posibil și nu ceea ce este strict proporțional cu meritul. Acest lucru nici n-ar fi posibil, de altfel, în toate cazurile, de pildă când e vorba de onorurile pe care trebuie să le aducem zeilor sau părinților: nimeni nu le-ar putea fi vreodată recunoscător după cum merită, dar cel ce-i onorează după puteri este recunoscut ca un om virtuos.[102]

Acesta este și motivul pentru care se consideră că un tată nu poate fi renegat de fiul său, dar un fiu de către tată, da.[103] Căci cel obligat trebuie să se arate recunoscător, dar, orice ar face un fiu, el nu se poate ridica niciodată la înălțimea binefacerilor aduse de părinte, astfel încât îi rămâne veșnic îndatorat; dar cel care-l obligă pe altul are latitudinea să-l elibereze de obligație, deci și un tată poate face acest lucru. Bineînțeles că, în același timp, toată lumea este de acord că nu există tată care să-și alunge fiul dacă acesta nu este excesiv de rău (căci, făcând abstracție de afecțiunea naturală ce-l leagă pe un tată de fiu, stă în firea omului să nu respingă de la sine un ajutor[104]). Dar fiul, dacă este rău, evită să vină în ajutorul tatălui, sau cel puțin nu se grăbește s-o facă, pentru că majoritatea oamenilor doresc să li se facă binele, evitând să-l facă la rândul lor, ca pe ceva ce nu le aduce un avantaj.

Despre toate acestea am vorbit însă suficient.

CARTEA A IX-a

I

În toate prieteniile eterogene, proporția este cea care, după cum am spus[1], stabilește egalitatea și salvează prietenia. Astfel, chiar și în forma ei politică[2], de pildă, cizmarul primește în schimbul încălțămintei recompensa proporțională cu meritul său, la fel și țesătorul și toți ceilalți. În acest domeniu s-a instituit ca măsură comună moneda[3] și în consecință toate se raportează 1164 a la ea și se măsoară cu ea. În prietenia erotică[4] însă, uneori cel ce iubește se plânge că iubirii sale pasionate nu i se răspunde la fel, chiar și când întâmplarea face să nu aibă nimic demn de iubit; la rândul său, cel iubit se plânge adesea că celălalt, care la început îi promisese totul, acum nu-și respectă nici una dintre promisiuni. Asemenea lucruri se întâmplă când primul iubește urmărind plăcerea, celălalt interesul, și când nici unul, nici altul nu găsește în legătura lor avantajul urmărit. Și cum acestea erau mobilurile prieteniei lor, ea este sortită să se destrame când scopurile pentru care s-a întemeiat nu sunt atinse. Căci cei doi prieteni nu se iubeau pentru ei înșiși, ci pentru avantajele pe care le puteau găsi unul la celălalt; dar, asemenea lucruri fiind instabile, și prieteniile pe care le generează sunt la fel. Spre deosebire de ele, prietenia bazată pe afinități de caracter, neexistând decât pentru ea însăși, rezistă în timp, așa cum am mai spus.[5]

Diferențe apar și când prietenii obțin altceva decât doreau, căci a nu obține ceea ce dorești este echivalent cu a nu obține nimic, precum în cazul citharedului căruia i s-a promis că va fi răsplătit cu atât mai generos cu cât va cânta mai bine, dar în zori, când acesta cerea împlinirea promisiunii, i s-a răspuns că plăcerea i-a fost răsplătită cu plăcere.[6] Dacă amândoi ar fi dorit plăcerea, răspunsul ar fi fost, desigur, satisfăcător. Dar când unul dorea un divertisment, celălalt un câștig, iar unul a obținut ceea ce dorea, celălalt nu, condițiile

acordului dintre ei n-au fost respectate cum s-ar fi cuvenit; căci pe fiecare îl interesează lucrul de care are el nevoie și doar acela este lucrul pentru obținerea căruia este dispus să dea ceea ce posedă.

Dar căruia dintre cei doi îi revine să stabilească valoarea serviciilor? Celui ce le face primul sau celui ce le primește primul? Cel care dă primul pare, de fapt, să lase pe seama celuilalt acest lucru.[7] Se spune că astfel proceda și Protagoras[8]: când dădea lecții, oricare ar fi fost ele, îi cerea discipolului să evalueze prețul corespunzător învățăturii primite și atât și lua.

În astfel de împrejurări, unii preferă totuși să aplice adagiul: „omului să i se dea răsplata convenită...“.[9] Sunt unii chiar care își iau de la început onorariul, dar apoi, pentru că promisiunile lor fuseseră exagerate, nu fac nimic din ceea ce se angajaseră să facă; ei sfârșesc prin a primi reproșuri meritate, pentru că nu au respectat condițiile stabilite. Dar poate că sofiștii sunt constrânși să procedeze în acest mod, pentru că nimeni n-ar fi dispus să le plătească pentru știința lor.[10] Prin urmare, cei care-și primesc dinainte onorariul, fără ca apoi să îndeplinească ceea ce au promis, își atrag pe bună dreptate reproșuri.

În cazurile în care serviciul adus nu face obiectul unei convenții, cei care fac prietenilor servicii în mod dezinteresat sunt, cum am spus[11], scutiți de reproșuri (fapt caracteristic prieteniei bazate pe virtute), iar recompensa trebuie să aibă ca măsură alegerea deliberată a celui ce face binele (pentru că ea este fundamentală în prietenie și virtute).[12] Aceeași regulă pare să se aplice și celor ce beneficiază de învățătura filosofică: valoarea acestei învățături nu poate fi evaluată material și nu există nici onoare care s-o poată echivala, dar fără îndoială că este suficient, ca și față de zei sau de părinți, să ne arătăm recunoștința după posibilități.[13]

Când însă serviciul este adus nu în mod dezinteresat, ci în vederea unei recompense, cel mai bine este, desigur, ca recompensa să fie cea care ambilor le pare echitabilă. Dacă însă acest acord nu are loc, se va admite că e nu numai necesar, ci și drept, ca acela ce primește primul serviciul să-i fixeze valoarea; căci dacă-l recompensează pe celălalt cu echivalentul avantajului sau plăcerii primite, schimbul va fi echitabil. Astfel se petrec lucrurile, după cum se poate observa, și în relațiile comerciale[14]; în unele locuri există chiar legi ce resping intentarea de acțiuni judiciare în materie de tranzacții libere, din considerentul că se cuvine ca, atunci când se acordă credit cuiva, angajamentul să fie onorat în același spirit în care s-a încheiat contractul. Se consideră, de fapt, că este mai drept ca prețul să fie fixat de cel căruia i s-a acordat încredere decât de cel care a acordat încrederea. Cel mai adesea posesorul unui lucru și cel ce dorește să-l obțină nu-l evaluează la fel; pentru că fiecăruia i se pare că ceea ce-i aparține și ceea ce dă valorează mai mult. Și totuși, remunerația

corespunzătoare este fixată de cel ce primește lucrul respectiv. Bineînțeles însă că acesta trebuie să-l estimeze nu la valoarea pe care o prezintă pentru el când îl are în posesiune, ci la valoarea pe care i-a atribuit-o înainte de a-l poseda.

II

Se mai pun și probleme de felul următor: trebuie să acorzi totul și să 2
te supui în toate propriului tată sau, dacă ești bolnav, trebuie să te supui medicului, iar în cazul alegerii unui strateg trebuie să votezi un expert în chestiuni militare[15]? De asemenea, se pune întrebarea dacă trebuie să faci servicii cu precădere unui prieten sau unui om virtuos și dacă mai degrabă trebuie să îți arăți recunoștința față de un binefăcător decât să faci daruri unui camarad, când nu este posibil să faci ambele lucruri în același timp.

Nu este oare dificil să stabilești reguli precise pentru cazuri de acest fel? Ele comportă numeroase și variate deosebiri, în funcție de importanța mai mare sau mai mică, de frumusețea sau necesitatea lor. Un lucru este însă neîndoielnic, și anume că nu trebuie să acordăm totul uneia și aceleiași persoane. Și trebuie de regulă să dăm întâietate obligației de a răspunde unei binefaceri în loc să facem plăcere unui camarad, binefacerea primită fiind ca un împrumut de care trebuie să ne achităm față de cel ce ni l-a acordat mai degrabă decât să facem daruri unui camarad.

Dar poate că nici aceste reguli nu se aplică în orice situație. De pildă, cineva care a fost eliberat prin răscumpărare din mâinile tâlharilor trebuie să-și
răscumpere la rândul lui eliberatorul, oricine ar fi el (sau, dacă acesta nu a 1165 a
căzut prizonier, dar își reclamă recompensa la care are dreptul, trebuie să plătească), ori trebuie să-și răscumpere în primul rând propriul tată? Căci, după cât se pare, unui tată trebuie să-i acorzi întâietate chiar și față de propria-ți persoană. Deci, după cum am spus, trebuie, în general, să ne achităm mai întâi datoriile; când însă a face un dar este mai presus prin frumusețe sau necesitate, este preferabil să înclinăm spre această alternativă.

Uneori nici nu este echitabil să răspunzi serviciului primit, de pildă când cineva face un bine cuiva pe care-l știe om de onoare, iar acesta din urmă se vede obligat să-l recompenseze, deși îl consideră necinstit. În asemenea cazuri, nici pe cel ce-ți acordă un împrumut nu ești obligat totdeauna să-l împrumuți la rândul tău; căci el, acordând împrumutul unui om onest, avea siguranța că suma împrumutată i se va restitui, pe când tu nu poți spera s-o recapeți de la

un om necinstit. Dacă persoana în cauză este realmente necinstită, pretenția de a i se răspunde cu un serviciu echivalent este inechitabilă; dar și dacă are doar reputația de a fi astfel, fără să fie cu adevărat, rezervele față de ea nu pot părea absurde. Să ținem seama, așa cum am spus-o de repetate ori[16], că raționamentele ce au ca obiect pasiunile și acțiunile morale comportă doar gradul de determinare corespunzător celui al obiectelor lor.

Faptul că nu avem față de toată lumea aceleași îndatoriri și că nici propriului tată nu i se poate concede totul, după cum nici lui Zeus nu i se aduc toate sacrificiile, este neîndoielnic. Dar, pentru că obligațiile față de părinți, frați, camarazi sau binefăcători sunt diferite, fiecăruia dintre ei trebuie să i se ofere ceea ce i se cuvine de drept și corespunde calității sale. Se poate observa, de altfel, că așa se și procedează de obicei: la nunți, de exemplu, sunt invitate rudele (căci, făcând parte din aceeași familie, participă în comun și la actele ce o privesc); din același motiv, se consideră că și la funeralii rudele trebuie să fie prezente înaintea tuturor. Se consideră, de asemenea, că prima îndatorire față de părinți este aceea de a li se asigura subzistența, pentru că acest lucru li se datorează și pentru că e mai nobil să te îngrijești de situația celor ce ți-au dat viață decât de tine însuți. Părinților li se datorează și respect, ca și zeilor, dar nu orice fel de respect: respectul datorat tatălui nu este același cu respectul datorat mamei, nici cu cel datorat unui filosof sau unui strateg, ci tatălui i se cuvine respectul demn de un tată, după cum mamei i se cuvine cel demn de o mamă. De asemenea, trebuie să purtăm oricărui bătrân respectul cuvenit vârstei sale, ridicându-ne în prezența sa, oferindu-i locul de onoare la masă și așa mai departe.[17] Față de camarazi și de frați trebuie să avem o comportare francă și să ne bucurăm împreună cu ei de tot ce posedăm. Membrilor familiei, ai tribului, concetățenilor și tuturor celorlalți trebuie să ne străduim să le acordăm ceea ce li se cuvine de drept, făcând distincția între ceea ce trebuie să oferim fiecăruia dintre ei după gradul lor de rudenie față de noi, după virtutea sau utilitatea lor. Fără îndoială, o asemenea apreciere este mai ușor de făcut când e vorba de persoane aparținând aceleiași categorii, dar mai dificilă când e vorba de persoane de categorii diferite. Nu trebuie însă ca, din acest motiv, să renunțăm la ea, ci, în măsura posibilului, este necesar să constatăm aceste deosebiri.

III

3 O altă întrebare care se pune este dacă trebuie să rupem sau nu relațiile cu prieteni care nu-și păstrează conduita inițială. Dar este oare surprinzător 1165 b ca prieteniile bazate pe interes sau plăcere să se destrame când cei doi încetează să-și fie utili sau plăcuți unul altuia? În fapt, prietenia lor numai în virtutea acestor avantaje existase, deci nimic mai firesc decât să dispară o dată cu ele. Motive de reproș ar exista doar față de cel care, căutând în prietenie interesul sau plăcerea, ar simula că-și iubește prietenul pentru caracterul său.[18] Căci, după cum am spus la început[19], cele mai multe neînțelegeri dintre prieteni se ivesc când prietenia lor nu este în realitate cea ce cred ei. Fără îndoială, când cineva se înșeală, imaginându-și că este iubit pentru calitățile sale morale, deși celălalt nu face nimic care i-ar putea alimenta această convingere, el nu trebuie să se acuze decât pe sine; dacă însă a fost indus în eroare de prefăcătoria celuilalt, e drept să se plângă de cel ce l-a amăgit, mai mult chiar decât de un falsificator de monede[20], cu atât mai mult cu cât în acest caz frauda atinge ceva mult mai de preț.

Dar dacă cel pe care l-am acceptat ca prieten, considerându-l om de virtute, devine vicios și ne dăm seama de asta[21], trebuie oare să continuăm a-l iubi? Sau ar fi o imposibilitate, din moment ce obiect al prieteniei nu poate fi decât binele? Căci viciul nici nu putem, nici nu trebuie să-l iubim.[22] Și avem datoria să ne ferim nu numai de atracția viciului, ci și de orice asemănare cu omul vicios: am spus doar că asemănătorul este prieten cu asemănătorul.[23] Trebuie deci să punem capăt imediat unei astfel de prietenii? Sau nu în toate cazurile, ci numai când prietenul atins de viciu este incurabil, în timp ce, dacă mai există în el posibilități de redresare, trebuie să-l ajutăm moral mai mult chiar decât am face-o dacă ar fi vorba de redresarea situației sale materiale, cu atât mai mult cu cât ajutorul moral reprezintă un bine mai mare și mai propriu prieteniei? Și totuși, gestul celui ce pune capăt unei astfel de prietenii n-ar putea părea nimănui absurd. Căci nu acesta este omul căruia-i era el prieten și, văzându-se în imposibilitatea de a-l readuce la normal[24] pe cel ce s-a schimbat, nu-i mai rămâne decât să se despartă de el.

Dacă însă unul dintre prieteni rămâne cum era, pe când celălalt ajunge la un grad de desăvârșire mult mai înalt, depășindu-l cu mult în virtute, acesta din urmă are obligația să mențină prietenia cu el sau așa ceva ar fi imposibil? Acest lucru devine cu atât mai evident cu cât distanța care-i separă este mai mare, cum se poate întâmpla în cazul prietenilor din copilărie: dacă unul dintre ei rămâne la un stadiu infantil pe plan mental, pe când celălalt atinge deplina

maturitate, cum ar mai putea fi prieteni, nemaiavând aceleași gusturi, nemaiîmpărtășind aceleași bucurii sau necazuri? Fără această comunitate de sentimente, prietenia nu mai este posibilă, pentru că în astfel de condiții nu și-ar mai putea petrece viața împreună. Dar despre aceste lucruri am vorbit deja.[25] Și atunci, trebuie să ne purtăm față de un fost prieten ca și când niciodată nu ne-ar fi fost prieten? Nu se cuvine mai degrabă ca, păstrând amintirea vechii intimități și ținând seama de faptul că față de prieteni ne considerăm datori să fim mai agreabili decât față de străini, să le arătăm și foștilor prieteni o oarecare afecțiune în virtutea prieteniei de odinioară, dacă ruptura nu s-a produs din cauza căderii lor într-un exces de viciu?

IV

1166 a 4 Sentimentele amicale pe care le nutrim față de semenii noștri, și care servesc la definirea prieteniei, par să derive din cele pe care le nutrim față de noi înșine.[26] Prieten este, după unele opinii, cel care dorește și face prietenului său binele (sau ceea ce i se pare că e bine) pentru prietenul însuși și, de asemenea, cel ce dorește prietenului, din iubire pentru acesta, să existe și să aibă parte de viață (sentiment pe care-l resimt mamele pentru copiii lor și prietenii când sunt certați[27]). Alții definesc prietenii ca pe cei ce-și petrec viața împreună, având aceleași gusturi, împărtășind aceleași necazuri și bucurii (sentiment care, de asemenea, se întâlnește mai ales la mame). După unul sau altul dintre aceste sentimente definesc ei și prietenia.[28]

Dar toate sentimentele menționate mai sus le resimte omul virtuos față de sine (ca, de altfel, și ceilalți oameni, în măsura în care ei înșiși se cred virtuoși; căci virtutea și omul virtuos par să reprezinte, după cum am spus[29], măsura tuturor lucrurilor). Omul virtuos rămâne totdeauna în acord cu sine și el aspiră cu întregul său suflet[30] spre aceleași lucruri. El își dorește sieși binele, sau ceea ce îi apare astfel, și îl înfăptuiește (căci stă în firea omului virtuos să depună eforturi în vederea binelui), făcând asta pentru sine însuși (adică pentru partea intelectivă a sufletului său, parte în care trebuie să recunoaștem ființa însăși[31] a fiecăruia dintre noi). El își mai dorește sieși (adică mai ales părții din el prin care gândește[32]) să trăiască și să-și păstreze vigoarea. Căci faptul în sine de a exista reprezintă pentru omul virtuos un bine.[33] (Dar binele și-l dorește fiecare pentru sine și nimeni, dacă pentru asta ar trebui să devină un altul, nu ar dori ca în această nouă ipostază[34] să aibă totul — căci divinitatea

posedă deja tot binele existent[35] — ci numai rămânând ceea ce este. Or, trebuie s-o admitem, ființa însăși a fiecăruia dintre noi este intelectul sau, oricum, mai presus de orice intelectul.)

Omul virtuos dorește, de asemenea, să-și petreacă viața în intimitate cu sine, găsind în asta delectare; căci amintirea faptelor sale trecute îl încântă, iar speranțele legate de viitoare fapte sunt cele ale unui om elevat și asemenea lucruri sunt plăcute. În sfârșit, gândirea sa abundă în subiecte de contemplare.

Și suferințele sau bucuriile și le trăiește mai ales în intimitatea propriei ființe, căci totdeauna aceleași lucruri sunt pentru el dureroase sau plăcute și nu o dată unele, altădată altele; el este, ca să spunem așa, un om ce nu cunoaște regretul.[36]

Și astfel, faptul că omul virtuos resimte față de sine toate aceste sentimente, iar față de prietenul său simte același lucru ca și față de sine (căci prietenul este un al doilea eu), face ca și prietenia să treacă[37] drept unul sau altul dintre sentimentele în cauză, iar prietenii să fie priviți ca aceia la care le întâlnim. Întrebarea dacă este posibil sau nu să ai față de tine însuți sentimente de prietenie s-o lăsăm la o parte pentru moment.[38] Se va admite totuși că ele pot exista în măsura în care în om există două sau mai multe părți[39] și în virtutea faptului că nivelul cel mai înalt al prieteniei seamănă cu ceea ce simțim față de noi înșine.

Dar, după toate aparențele, sentimentele despre care am vorbit mai sus pot fi întâlnite la majoritatea oamenilor, chiar și la cei vicioși. Nu s-ar putea spune atunci că, în măsura în care se împacă cu sine și se cred oameni virtuoși, ei le împărtășesc cu adevărat? Și asta pentru că, cel puțin la oamenii cu totul dominați de viciu și la răufăcători, asemenea sentimente nu există nici măcar în aparență. Și totuși, poate că în realitate ele sunt absente nu numai la aceștia din urmă, ci și la orice om vicios; căci astfel de oameni se află într-un permanent dezacord cu sine, dorința împingându-i într-o direcție, voința în alta, ca în cazul nestăpâniților, ce aleg, în locul lucrurilor pe care ei înșisi le consideră bune, plăceri vătămătoare.[40] Alții, dimpotrivă, din lașitate sau din lene, se abțin să facă ceea ce ei înșiși cred că e mai bine pentru ei.[41] În sfârșit, sunt unii care, după ce au comis o mulțime de acte abominabile, făcându-se odioși prin ticăloșia lor, fug de viață și sfârșesc prin a se sinucide.[42]

Oamenii vicioși caută și ei să-și petreacă timpul în societatea altora, dar fug de ei înșiși; căci, singuri cu sine, le revine în memorie mulțimea faptelor rele pe care le-au săvârșit, iar pentru viitor au perspectiva altora la fel, pe când societatea altcuiva îi face să le uite.

Neavând în ei nimic demn de iubit, asemenea oameni nu simt față de sine nici un sentiment de prietenie. Ei nu sunt deci capabili nici să împartă cu sine bucuriile sau necazurile, pentru că în sufletul lor domnește dezbinarea[43]: o

parte, cea rea, suferă când ei se abțin de la anumite acte, cealaltă se bucură; și una îi trage într-o direcție, cealaltă în alta, ca și când i-ar sfâșia. Și, cum nu este posibil să resimți concomitent plăcerea și neplăcerea, nu le trebuie decât o clipă ca să se supere de plăcerea resimțită și să dorească să nu fi existat acea plăcere pentru ei; căci pe oamenii vicioși îi copleșesc regretele.

Se vede clar, deci, că omul vicios nu resimte nici măcar față de sine sentimente de prietenie, pentru că nu există în el nimic demn de a fi iubit. Și cum o asemenea stare este cu totul deplorabilă, concluzia nu poate fi alta decât că omul trebuie să evite din răsputeri viciul și să se străduie să atingă virtutea. Numai astfel poți fi ~~animat de sentimente~~ amicale față de tine însuți și poți deveni, în același timp, și prietenul altcuiva.

V

Bunăvoința seamănă cu prietenia, fără să fie totuși prietenie. Căci bunăvoință putem avea și față de persoane necunoscute, de care poate rămâne ignorată, dar prietenie nu. Despre aceste lucruri am vorbit însă și mai înainte.[44]

Dar bunăvoința nu este nici iubire[45]: ea nu implică nici tensiune, nici dorință, de care iubirea este inseparabilă. Și, în timp ce iubirea presupune o intimitate a relațiilor, bunăvoința poate apărea spontan, cum se întâmplă de
1167 a exemplu față de participanții la întreceri atletice: le devenim binevoitori și simpatizăm cu ei, fără să participăm însă cu ceva la binele lor; căci, așa cum spuneam, bunăvoința noastră față de ei se naște spontan și simpatia pe care le-o purtăm este un sentiment superficial.

Așadar, bunăvoința pare să fie un început de prietenie, la fel cum plăcerea pe care ne-o inspiră vederea cuiva este începutul iubirii; căci, dacă nimeni nu iubește fără ca mai întâi să fi fost plăcut impresionat de înfățișarea persoanei iubite, cel ce găsește încântare în a privi chipul cuiva nu este încă neapărat îndrăgostit, ci doar atunci când în absență îi regretă lipsa, dorindu-i cu ardoare prezența.[46] Tot astfel, nu este posibil să fii prieten cu cineva fără să fi resimțit mai întâi bunăvoință față de el, dar a fi binevoitor nu înseamnă încă a fi și prieten; căci oamenii binevoitori se mulțumesc să dorească binele celor față de care simt bunăvoință, dar nu ar contribui cu nimic la aceasta și nici nu și-ar face griji pentru ei.

S-ar putea spune astfel, prin extensiune de sens, că bunăvoința este o prietenie pasivă.[47] Cu trecerea timpului și prin strângerea relațiilor, ea se poate

transforma totuși în prietenie, dar nu într-una bazată pe interes sau plăcere[48], pentru că nu asemenea motive fac să se nască bunăvoința. Căci, dacă cel căruia i s-a adus un serviciu la care răspunde prin bunăvoință nu face decât ceea ce este drept să facă, acela care dorește cuiva prosperitatea în speranța de a profita de pe urma lui pare binevoitor nu față de acea persoană, ci mai degrabă față de el însuși, la fel cum cineva nu poate fi prieten cuiva pe care-l cultivă din interes. Într-un cuvânt, adevărata cauză a bunăvoinței o reprezintă virtutea, valoarea morală; ea se naște în fața frumuseții morale, a curajului sau a altor calități asemănătoare, ca în cazul atleților despre care am vorbit.

VI

Și concordia[49] este, în mod evident, un sentiment amical, ceea ce o face **6** să nu se confunde cu identitatea de opinie, care poate exista și la oameni necunoscuți unii altora. Astfel, nu numim concordie orice acord de opinii, de pildă asupra fenomenelor cerești (căci a fi de acord cu privire la asemenea chestiuni nu presupune un sentiment de prietenie). Vorbim însă de concordie în cadrul cetăților, când cetățenii sunt de acord în privința intereselor lor, când iau aceleași hotărâri și pun în aplicare hotărârile luate în comun.

Domeniul concordiei îl constituie deci obiectele acțiunii, și anume cele de interes major și care pot satisface în același timp cele două părți sau pe toți cei în cauză. De pildă, în interiorul cetăților există concordie când toți cetățenii sunt de acord ca magistraturile să fie elective, sau să se încheie o alianță militară cu lacedemonienii, sau ca Pittakos[50] să exercite puterea atâta timp cât el însuși va consimți s-o facă. Dar când două părți își dispută puterea, ca eroii din *Fenicienele*[51], stârnesc dezbinare între cetățeni; căci concordie nu înseamnă ca fiecare dintre părți să aibă în minte același lucru, oricare ar fi el, ci să-l dorească realizat în același mod (de pildă, când și poporul de rând, și elita, sunt de acord ca guvernarea cetății să fie preluată de partidul aristocratic), 1167 b numai astfel realizându-se aspirațiile tuturor. După cum se vede, concordia este o prietenie politică, acesta fiind de altfel și sensul uzual al termenului, pentru că obiectul ei îl constituie interesele și tot ce privește viața în comun.

Astfel înțeleasă, concordia nu poate exista decât între oameni echitabili, pentru că ei se află în acord și cu sine, și unii față de alții, menținându-se, ca să spunem așa, pe aceeași poziție; căci, pe de o parte, hotărârile luate de

asemenea oameni rămân ferme, neaflându-se în voia fluxului și refluxului, ca Euripos[52], pe de alta, lucrurile spre care aspiră ei sunt drepte și utile.

O astfel de concordie nu poate exista între oameni vicioși, decât poate pentru scurtă vreme, ca și prietenia lor de altfel, din cauză că ceea ce urmăresc ei este să obțină profituri mai mari decât li se cuvin și în același timp să-și reducă cât mai mult eforturile și obligațiile publice.[53] Și, cum fiecare dintre ei dorește pentru sine aceste avantaje, își supraveghează aproapele pentru a-l împiedica să le obțină, iar interesul obștesc, asupra căruia nu veghează nimeni, se duce de râpă. Consecința este izbucnirea conflictelor dintre cetățeni, pentru că fiecare îl constrânge pe altul, dar refuză, în ceea ce-l privește, să facă ce e drept.

VII

7 Se pare că autorii de binefaceri îi iubesc ~~pe cei cărora le-au~~ făcut binele mai mult decât aceștia din urmă pe binefăcătorii ~~lor~~[54]; și cum acest lucru pare anormal, i se caută explicația.

Majoritatea oamenilor o găsesc în aceea că unii se află în situația de debitori, ceilalți de creditori; ar fi deci ca și în cazul împrumuturilor: așa cum debitorii doresc dispariția creditorilor, în timp ce creditorii sunt chiar preocupați de buna stare a debitorilor lor, tot astfel și binefăcătorii doresc ca aceia cărora le-au făcut binele să trăiască, pentru a se bucura de recunoștința lor, pe când aceștia din urmă nu prea au grijă să și-o manifeste.

Epicharmos ar spune, fără îndoială, că a vorbi astfel înseamnă „a privi doar reversul lucrurilor"[55]. Și totuși, se pare că este ceva ce ține de natura umană, pentru că majoritatea oamenilor au memorie scurtă și preferă să primească binefaceri decât să le aducă.

Se va admite deci că acest lucru se datorează unei cauze mult mai înrădăcinate în natura noastră și că nu prezintă similitudini cu ceea ce se petrece în domeniul împrumuturilor. La cei ce acordă împrumuturi nu poate fi vorba de a-și iubi debitorii, dorința lor ca aceștia să o ducă bine fiind determinată de grija pentru restituirea datoriei, pe când autorii de binefaceri îi iubesc pe cei care le sunt obligați, nutrind pentru ei un atașament profund, chiar dacă aceștia nu le sunt și nu le vor fi vreodată de folos.

Acest sentiment se întâlnește și la artiști; ei își iubesc opera mai mult decât ar putea fi iubiți de ea dacă ar căpăta viață. Și poate că asta se întâmplă
1168 a mai ales la poeți[56], care sunt atât de atașați de propriile lor poeme, încât le

iubesc ca pe niște copii. Același sentiment pare să fie cel care-i animă pe autorii de binefaceri. Căci cel căruia-i fac binele este opera lor și deci îl iubesc mai mult decât l-ar iubi opera pe autorul ei. Explicația constă în aceea că pentru toți oamenii existența este obiect de preferință și iubire; or, ceea ce ne face să existăm este activitatea (căci existăm în măsura în care trăim și acționăm). Deci opera este, într-un fel, creatorul ei în act. El își iubește prin urmare opera, pentru că iubește existența (lucru firesc de altfel, întrucât ceea ce creatorul reprezintă ca potențialitate opera o exprimă în act).[57]

În același timp, pentru binefăcător există o frumusețe morală în acțiunea sa, astfel încât găsește bucurie în cel ce i-o prilejuiește. Acesta din urmă, însă, nu găsește în actul binefăcătorului frumusețe, ci doar utilitate; or utilul este mai puțin plăcut și mai puțin demn de a fi iubit decât frumosul. Plăcute sunt activitatea prezentă, speranța viitorului, amintirea trecutului. Dar lucrul cel mai plăcut și, totodată, cel mai demn de iubit este activitatea prezentă.[58] Or, pentru binefăcător, opera sa rămâne prezentă (căci frumosul durează), pe când, pentru cel ce a primit binefacerea, utilitatea ei dispare; și, dacă amintirea actelor frumoase este plăcută, cea a lucrurilor utile nu este deloc sau, oricum, mai puțin. (Se pare însă că, în cazul așteptării unei binefaceri, situația se prezintă cu totul altfel.)

În afară de asta, iubirea este asemănătoare unui act creator, în timp ce a fi obiect al iubirii seamănă cu o stare pasivă. Prin urmare, cei care dețin superioritatea în acțiune sunt și cei animați de iubire și de sentimente amicale.[59]

În sfârșit, toți oamenii iubesc mai mult ceea ce le cere mai mult efort; de pildă, cei care și-au agonisit singuri averea țin la ea mai mult decât cei ce au primit-o moștenire. Or, după cum se știe, a primi o binefacere nu presupune nici un efort, pe când a o aduce, da. Acesta este și motivul pentru care mamele își iubesc copiii mai mult decât tații; ele suferă mai mult, născându-i, și știu mai bine că sunt copiii lor.[60] Iar acest lucru s-ar părea că-i caracterizează și pe autorii de binefaceri.

VIII

Se mai pune întrebarea dacă cel mai mult trebuie să te iubești pe tine 8
însuți sau pe altcineva. Căci cei ce se iubesc pe sine mai presus de orice sunt blamați, aplicându-li-se, în sens peiorativ, calificativul de egoiști.[61] Se mai crede, de asemenea, că omul rău nu face nimic decât pentru el însuși, și asta

cu atât mai mult cu cât e mai rău (de aici și reproșurile ce i se aduc, de pildă că nu face nimic de la sine)[62], pe când omul virtuos, dimpotrivă, nu are în vedere decât frumosul moral (cu atât mai mult cu cât superioritatea sa morală este mai mare), lăsându-și la o parte propriile interese pentru cele ale prietenului său.

1168 b Faptele însă contrazic, și nu fără temei, aceste teorii. Se spune, doar, că mai presus de orice trebuie să-ți iubești prietenul cel mai bun; or, prietenul cel mai bun este cel care, dorind cuiva binele, i-l dorește pentru el însuși, chiar și fără s-o știe nimeni. Dar acest sentiment, ca și toate celelalte trăsături prin care se definește un prieten, există în gradul cel mai înalt în raportul dintre om și el însuși. Am arătat[63], de altfel, că toate sentimentele de prietenie derivă de la cele ale individului față de sine, de unde iradiază și spre alții. Toate acestea sunt confirmate și de proverbe, de pildă: „un singur suflet"[64], „prietenii au totul în comun"[65], „prietenia înseamnă egalitate"[66] sau „genunchiul este mai aproape decât gamba".[67] Ele sunt aplicabile în primul rând la raporturile dintre om și el însuși, căci fiecare își este sieși cel mai bun prieten și, prin urmare, trebuie să se iubească cel mai mult pe sine.

Dar, cum ambele maniere de a privi lucrurile prezintă trăsături la fel de plauzibile, intervine în mod justificat dilema în legătură cu care dintre ele ar trebui adoptată.

Fără îndoială că, având în față astfel de teorii, trebuie să distingem și să determinăm în ce măsură și sub ce aspect fiecare dintre ele se conformează adevărului. Lucrurile s-ar putea ușor clarifica dacă vom sesiza sensul pe care fiecare dintre ele îl atribuie termenului de „egoism".

Astfel, cei ce dau acestui termen o nuanță peiorativă îi numesc egoiști pe oamenii care pretind pentru sine prea mult în materie de bogății, onoruri sau plăceri trupești. Acestea sunt, de altfel, lucrurile pe care le râvnesc majoritatea oamenilor și pentru obținerea cărora se zbat mai mult, privindu-le ca pe cele mai înalte bunuri; din acest motiv, ele și constituie obiect de dispută. Cei avizi de asemenea lucruri se lasă în voia dorințelor și, în general, a pasiunilor lor, prin urmare în voia părții iraționale a sufletului. Dar, cum cei mai mulți oameni sunt așa, apelativul de „egoist" a fost luat în sensul acestui egoism vulgar, care este degradant. Pe bună dreptate deci sunt blamați oamenii care se iubesc pe sine în acest mod.

Faptul că oamenii ce caută să-și procure pentru sine asemenea bunuri sunt cei pe care lumea îi numește egoiști este neîndoielnic; căci dacă cineva se străduie totdeauna, mai mult decât toți, să îndeplinească acte de dreptate, de cumpătare sau orice alte acte de virtute, într-un cuvânt își rezervă totdeauna pentru sine frumusețea morală, nimeni n-ar găsi de cuviință să-l calific drept

egoist, nici să-l blameze. Și totuși, s-ar putea spune că tocmai un astfel de om este mai „egoist“: el își rezervă pentru sine lucrurile cele mai frumoase, care sunt bunuri în sensul cel mai înalt, dând astfel satisfacție părții suverane[68] din ființa sa, căreia i se supune întru totul. Dar, așa cum o cetate (sau orice alt tip de organizare) înseamnă mai presus de orice partea sa ce deține autoritatea supremă, la fel este și în cazul omului; prin urmare, egoist prin excelență este cel ce iubește această parte suverană din el și încearcă să-i fie pe plac.

De altfel, un om este considerat stăpân pe sine sau lipsit de stăpânire după cum în el domină sau nu intelectul, ceea ce presupune că fiecare dintre noi este propriul său intelect.[69] De asemenea, acțiunile noastre cele mai personale, cele îndeplinite în mod voluntar, sunt cele însoțite de reflecție.[70] Este 1169 a
deci evident că ființa însăși a fiecărui om o reprezintă această parte suverană din el sau, în orice caz, mai presus de orice această parte; și tot atât de evident este că omul de virtute pe ea o iubește mai presus de orice. Iată de ce omul de virtute poate fi considerat „egoistul“ prin excelență, dar posedând un tip de egoism diferit de cel blamabil, de care se deosebește tot atât de mult ca o viață rațională de una pasională și tot atât de mult ca aspirația spre frumos de căutarea interesului personal.[71]

Așadar, cei ce se disting prin străduința de a îndeplini mai presus de orice lucruri frumoase se bucură de aprobarea și elogiile tuturor; și dacă toți oamenii ar rivaliza în dragostea pentru frumosul moral și ar aspira spre îndeplinirea celor mai nobile acte, și comunitatea ar avea tot ce-i trebuie, și fiecare în particular ar deține bunurile cele mai înalte, din moment ce virtutea este un astfel de bun.

Omul virtuos trebuie deci să se iubească pe sine (căci, practicând binele, își va fi util și lui însuși, și altora), dar omul vicios nu trebuie s-o facă (pentru că, lăsându-se în voia relelor sale pasiuni, își va aduce prejudicii și sieși, și celor din jur).[72] La omul vicios există, deci, un dezacord între ceea ce trebuie să facă și ceea ce face; omul virtuos, dimpotrivă, ceea ce trebuie să facă și face, pentru că intelectul alege totdeauna ce este mai bun pentru el însuși[73], iar omul virtuos se supune intelectului său.

Dar tot atât de adevărat este că omul virtuos face cel mai mult pentru prietenii și pentru patria sa, mergând până la a-și sacrifica și viața pentru ei; căci el va renunța și la avere, și la onoruri, și la oricare dintre bunurile pe care oamenii și le dispută de obicei, rezervându-și pentru sine doar noblețea morală. El va prefera bucuria intensă a unei clipe în locul unei durabile dar palide satisfacții, un singur an trăit în frumusețe decât mulți ani de viață mediocră, o singură faptă nobilă și mare decât multe și insignifiante. Așa se întâmplă, fără îndoială, cu cei ce-și sacrifică viața: ei aleg astfel pentru sine ceva de o

înaltă frumusețe morală. Și averea și-o sacrifică oamenii virtuoși, pentru ca prin asta prietenii lor să aibă mai mult: prietenul va dobândi bogăție, iar el noblețe morală, și astfel partea pe care și-o rezervă sieși reprezintă bunul cel mai înalt. La fel va proceda omul virtuos și în privința onorurilor și magistraturilor: va renunța la toate în favoarea prietenului său, acest lucru fiind pentru el mai nobil și mai lăudabil. Deci pe bună dreptate un astfel de om este considerat un om de virtute, pentru că tuturor bunurilor el le preferă frumosul moral. Se întâmplă uneori ca el să cedeze prietenului chiar și ocazia de a acționa, pentru că a da unui prieten posibilitatea de a îndeplini un act nobil este încă și mai frumos decât a-l îndeplini tu însuți.

După cum se vede, în tot ce e demn de laudă, omul virtuos își rezervă pentru sine partea cea mai mare de noblețe morală. Acesta este sensul în care,
1169 b după cum spuneam, trebuie să te iubești pe tine însuți, și nu în sensul în care o fac cei mai mulți.

IX

9 O altă problemă disputată este aceea dacă omul fericit are sau nu nevoie de prieteni.[74]

Se pretinde că oamenii cu desăvârșire fericiți și care-și sunt suficienți lor înșiși[75] nu au deloc nevoie de prieteni, pentru că posedă deja toate bunurile. Fiindu-și deci suficienți lor înșiși, ei nu mai au nevoie de nimic altceva; or prietenul, care este un al doilea eu, ne oferă ceea ce nu ne putem oferi noi înșine. De aici și adagiul:

„Când soarta ți-e favorabilă, ce-ți mai trebuie prieteni?“[76]

Pare totuși straniu ca, atribuindu-i omului fericit toate bunurile, să nu-i atribui și prieteni, adică ceea ce, după opinia tuturor, reprezintă bunul exterior cel mai de preț.[77] Iar dacă prietenului îi este propriu mai mult să facă binele decât să-l primească, și dacă omului virtuos și virtuții le este propriu să aducă binefaceri, dacă, în sfârșit, e mai nobil să faci binele prietenilor decât străinilor, înseamnă că omul virtuos va avea nevoie de prieteni cărora să le facă binele. De aceea se și pune întrebarea dacă de prieteni ai nevoie mai mult în prosperitate sau în nenorocire; căci, dacă cel aflat într-o situație nefericită are nevoie de prieteni care să-i facă binele, cel fericit are nevoie de prieteni cărora să le facă binele.

Și nu mai puțin straniu este, desigur, să faci dintr-un om perfect fericit un solitar; căci nimeni nu ar dori să posede toate bunurile pentru a se bucura singur de ele: omul este o ființă socială[78], destinată prin natură vieții în comun. Prin urmare, și omului fericit îi este imanentă această trăsătură, căci el posedă toate bunurile naturale. Dar, evident, este preferabil să-ți petreci viața împreună cu prieteni și cu oameni de ținută morală decât cu străini sau cunoștințe întâmplătoare. În concluzie, omul fericit are nevoie de prieteni.

Ce vor să spună, deci, adepții primei teorii și în ce privință teoria lor concordă cu adevărul? Nu este oare faptul că mulțimea socotește ca prieteni doar oamenii utili? De asemenea prieteni, bineînțeles, omul cu desăvârșire fericit nu are deloc nevoie, din moment ce posedă toate bunurile; nici de prieteni care să-i procure plăcere nu are nevoie deloc, sau foarte puțin (căci, viața lui fiind în sine plăcută, nu simte lipsa unor plăceri dinafară). Și, pentru că omul fericit nu are nevoie de astfel de prieteni, se crede în general că nu are nevoie de prieteni deloc.

Desigur, însă, că această teorie nu concordă cu adevărul. Am spus, de altfel, la început, că fericirea este o activitate; or activitatea este, evident, o devenire și nu ceva aflat în posesiunea noastră ca un dat imanent.[79] Dacă deci faptul de a fi fericit constă în a trăi și a desfășura o activitate, și dacă activitatea omului de valoare este virtuoasă și plăcută prin sine, după cum am afirmat la început[80], dacă, pe de altă parte, ceea ce ne este propriu se numără printre lucrurile plăcute, dacă, în sfârșit, putem să-i observăm pe cei din jur mai bine decât pe noi înșine și actele lor mai bine decât propriile noastre acte, și dacă actele oamenilor virtuoși care le sunt prieteni fac plăcere oamenilor de valoare (ele posedând ambele atribute plăcute prin natură), rezultă că omul cu desăvârșire fericit de asemenea prieteni va avea nevoie; pentru că preferințele lui se îndreaptă spre contemplarea actelor virtuoase și care-i sunt proprii, iar asemenea acte sunt caracteristice omului virtuos care-i este prieten.[81]

Se mai crede, de asemenea, că viața omului fericit trebuie să fie plăcută. Dar pentru un om solitar viața e dificilă; căci e greu să desfășori de unul singur o activitate continuă, în timp ce împreună cu alții și pentru alții este mai ușor.[82] În aceste condiții, activitatea sa, care este și plăcută în sine, va putea fi mai susținută, așa cum trebuie să fie activitatea unui om fericit. (Căci omul virtuos, în calitate de om virtuos, găsește plăcere în actele de virtute, pe când cele care-și au sursa în viciu îl indispun, la fel cum muzicianul se bucură de muzica bună, în timp ce muzica proastă îi provoacă neplăcere.) În afară de asta, contactul permanent cu oameni virtuoși înseamnă un fel de antrenament al virtuții[83], cum spune Theognis.

Examinând mai profund natura lucrurilor[84], se poate constata că omul virtuos este prin natura sa demn de dorit ca prieten pentru omul virtuos. Căci ceea ce este bun prin natură, am mai spus-o[85], este pentru omul virtuos bun și plăcut în sine. Or, viața se definește, în cazul animalelor, prin facultatea de a percepe senzorial, iar în cazul omului prin facultatea de a percepe senzorial și prin cea de a gândi.[86] Dar această facultate tinde să se manifeste în act și în act rezidă esențialul.[87] Se pare deci că faptul de a trăi constă în mod esențial în actul de a simți sau de a gândi. Dar viața face parte dintre lucrurile bune și plăcute în sine, întrucât este ceva determinat, iar determinarea ține de natura binelui[88]; or, ceea ce este bun prin natură este bun și pentru omul virtuos. Din același motiv, viața trece în ochii tuturor drept ceva plăcut. (Nu ne referim, bineînțeles, la o viață vicioasă și coruptă, nici la una plină de neplăceri, căci o astfel de viață este nedeterminată, ca și atributele ei inerente.[89] Problema neplăcerii, însă, o vom clarifica mai bine în cele ce urmează.[90])

Dar dacă viața însăși este un lucru bun și plăcut (ceea ce reiese și din faptul că toți oamenii o doresc și mai ales cei virtuoși și fericiți, căci pentru ei existența este mai demnă de dorit decât pentru oricine și viața lor este cea mai fericită)[91], și dacă cel ce vede simte că vede, iar cel ce aude simte că aude, cel ce merge că merge și la fel, în fiecare formă de activitate, există în noi ceva care simte că desfășurăm o activitate, care simte deci, dacă simțim, că simțim și dacă gândim că gândim[92], și dacă a simți că simțim sau a simți că gândim înseamnă a simți că existăm (căci a exista înseamnă, după cum am spus, a simți sau a gândi); dacă, pe de altă parte, a simți că trăiești se numără printre lucrurile plăcute în sine (căci viața este un lucru bun prin natură și a simți binele prezent în tine este plăcut), și dacă viața este de dorit, mai ales pentru oamenii virtuoși, existența în sine fiind pentru ei un lucru bun și plăcut (căci conștiința faptului de a poseda în ei ceea ce este bun în sine le produce plăcere), dacă, în sfârșit, omul virtuos simte și față de prietenul său cea ce simte față de el însuși (căci prietenul este un al doilea eu), atunci, așa cum pentru fiecare om propria-i existență este demnă de dorit, la fel sau aproape la fel trebuie să fie pentru el și existența prietenului său.

Dar spuneam că faptul de a exista este demn de dorit datorită conștiinței binelui prezent în noi, iar o astfel de senzație este plăcută în sine. Trebuie deci să participăm și la conștiința de a exista a prietenului nostru, lucru la care nu se poate ajunge decât ducându-ne viața împreună cu el, adică trăind într-o comuniune de gânduri și idei[93]: acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viața în comun, spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paște împreună.

Dacă deci pentru omul cu desăvârșire fericit propria-i existență este un lucru dezirabil în sine, ea fiind bună și plăcută prin natură, și dacă existența prietenului său este pentru el la fel, rezultă că și prietenul însuși va fi pentru el de dorit. Dar ceea ce este demn de dorit pentru omul fericit trebuie să-i și aparțină, altfel se va simți frustrat. Omul are nevoie deci, pentru a fi fericit, de prieteni virtuoși.

X

Dar se pune întrebarea dacă trebuie să ne facem cât mai mulți prieteni[94] sau dacă ceea ce, în cazul ospitalității, s-a spus cu judecată: „nici cu prea mulți oaspeți, nici fără nici unul“[95] se poate aplica și la prietenie, adică: „nici lipsit cu desăvârșire de prieteni, nici cu prea mulți“.

În cazul prieteniilor din interes, cuvintele citate par să se potrivească de minune (căci a răspunde la serviciile prea multor persoane ar fi dificil și pentru așa ceva o viață întreagă n-ar ajunge; un număr mai mare de prieteni decât cel necesar pentru nevoile propriei existențe ar fi deci superfluu și ar constitui un obstacol pentru o viață dusă cum se cuvine, deci nu avem nevoie de atâția).

În prieteniile bazate pe plăcere, de asemenea, ne este suficient un număr mic de prieteni, întocmai ca și condimentele la mâncare.

Dar, când e vorba de prieteni virtuoși, trebuie oare să-i avem în număr cât mai mare, sau și pentru ei trebuie fixată o limită, la fel ca în cazul locuitorilor unei cetăți? Căci, dacă din zece oameni nu s-ar putea constitui o cetate, o sută de mii n-ar mai constitui o cetate.[96] Fără îndoială, un număr precis nu poate fi stabilit, ci trebuie să admitem orice număr cuprins între limite determinate. Așadar, și numărul prietenilor este limitat și desigur că limita maximă nu trebuie să depășească numărul de persoane în intimitatea cărora îți poți petrece viața (căci, după cum am spus[97], viața în comun este considerată elementul cel mai caracteristic prieteniei); or imposibilitatea de a trăi în comun cu prea multe persoane și de a te împărți între ele este cât se poate de clară. Ca să nu mai vorbim că, la rândul lor, prietenii noștri trebuie să fie prieteni și între ei, din moment ce trebuie ca toți să-și petreacă timpul împreună, lucru dificil de realizat când sunt mulți. Și la fel de dificil ar fi să participi la bucuriile sau supărările unui număr prea mare de persoane, căci se poate întâmpla să te vezi în situația de a împărtăși, concomitent, bucuria unuia și supărarea altuia.

Lucrul cel mai bun este, fără îndoială, să nu cauți a avea prea mulți prieteni, ci doar atâția câți permite viața în comun; căci, după cum se vede, nici nu este posibil să fii în relații de strânsă prietenie cu prea mulți. Din același motiv, nu este posibil nici să fii îndrăgostit de mai multe persoane în același timp, căci dragostea înseamnă un fel de punct culminant[98] al prieteniei și o asemenea treaptă nu o poți atinge decât în sentimentele față de o unică persoană. Deci și o prietenie profundă este posibilă doar față de puțini.

Așa se pare, de altfel, că stau lucrurile și în realitate. Prieteniile camaraderești nu reunesc un număr mare de prieteni, iar cele cântate de poeți se referă numai la doi.[99] Cine se arată prieten față de toată lumea și se poartă familiar cu oricine îi iese în cale este considerat a nu fi prieten cu nimeni (exceptând cazurile când e vorba de prietenia de tip politic)[100] și trece drept un om dornic cu tot dinadinsul să placă.[101] În cazul prieteniei de tip politic, poți fi, bineînțeles, prieten cu multe persoane și fără să fii dornic de a plăcea, rămânând în același timp un veritabil om de virtute. Dar când este vorba de prieteni pe care ți-i alegi pentru virtutea lor și pentru ei înșiși, numărul lor nu poate fi prea mare, ba chiar trebuie să te consideri fericit dacă ai norocul să întâlnești fie și doar câțiva.[102]

XI

11 Dar când avem mai multă nevoie de prieteni? În situațiile fericite sau în cele nefericite? Oricum, prietenii sunt căutați și într-un caz, și în celălalt; căci oamenii loviți de soartă au nevoie de ajutor, iar cei favorizați de ea au nevoie de companie și de persoane cărora să le facă binele (pentru că a face binele este ceea ce doresc ei).[103]

Prietenia are deci un caracter de necesitate mai pronunțat în situațiile nefericite (și de aceea în astfel de situații este nevoie de prieteni utili), dar frumusețea ei este mai mare în cele fericite (și de aceea sunt căutați atunci prieteni virtuoși, fiind preferabil să faci bine unor astfel de oameni și să-ți petreci timpul în compania lor). De altfel, atât în fericire, cât și în nefericire, prezența însăși a prietenilor este un lucru plăcut.

Cei aflați în suferință se simt alinați când prietenii le împărtășesc durerea și de aici se poate naște întrebarea dacă efectiv prietenii își iau asupra lor o parte din povara suferinței sau dacă nu cumva simpla lor prezență, prin plăcerea pe care ne-o inspiră, ca și gândul că ei participă la suferința noastră, sunt

ceea ce ne atenuează suferinţa. Dar să lăsăm la o parte motivele ce pot genera acest sentiment de alinare; cert este că faptele confirmă afirmaţiile de mai sus.

Se pare însă că prezenţa prietenilor trezeşte un complex de sentimente. Astfel, pe de o parte, faptul însuşi de a-ţi vedea prietenii este plăcut, mai ales 1171 b
când eşti nefericit, prezenţa lor fiind un fel de suport moral în dominarea suferinţei (căci, dacă are tact, prietenul ne poate consola prin prezenţa şi vorbele sale, el fiind acela care ne cunoaşte caracterul, precum şi ceea ce ne place sau ne supără).[104] Pe de altă parte însă, ne doare să ne vedem prietenul atins sufleteşte de propria noastră nefericire; căci nimeni nu vrea să fie cauză de suferinţă pentru prietenii săi. De aceea, firile tari se feresc să-şi facă prietenii părtaşi la suferinţa lor şi, dacă nu sunt copleşiţi de nenorocire[105], nu suportă ideea de a le provoca durere; de altfel, ei înşişi nefiind înclinaţi spre lamentare, asemenea oameni nu acceptă nici ca alţii să se lamenteze pentru ei. Doar femeiuştilor şi bărbaţilor care le seamănă le sunt pe plac cei ce le împărtăşesc gemetele, iubindu-i ca pe nişte prieteni şi ca pe nişte tovarăşi de suferinţă.[106] Dar, evident, în toate trebuie luat ca model doar omul superior.

În împrejurările fericite însă, prezenţa prietenilor înseamnă atât un mod plăcut de a ne petrece timpul, cât şi conştiinţa că ei se bucură de prosperitatea noastră.

Concluzia care se impune este, aşadar, că se cuvine ca în situaţii fericite să ne chemăm prietenii pentru a împărtăşi cu ei prosperitatea (căci e frumos să faci binele), iar în cele nefericite, dimpotrivă, să nu ne grăbim s-o facem (pentru că necazurile trebuie să le împărtăşim altora cât mai puţin posibil, de unde şi expresia: „destul că sunt eu nefericit"[107]). În astfel de cazuri, cel mai indicat este să apelăm la prieteni doar când, cu preţul unei uşoare nelinişti pentru ei, ne pot aduce mari servicii.

Când însă prietenii sunt cei ce se află în nenorocire, se cuvine, dimpotrivă, să ne grăbim spre ei fără să aşteptăm să ne cheme (căci prietenului îi este propriu să facă binele, şi mai ales celor ce se află la nevoie fără să-l solicite, ceea ce este, şi pentru unii, şi pentru alţii, mai frumos şi mai plăcut). Dar când prietenii sunt favorizaţi de soartă, trebuie să ne grăbim doar să luăm parte la activitatea lor (pentru că şi în astfel de situaţii este nevoie de prieteni), nu însă şi pentru a beneficia de şansa lor (căci nu este frumos să te arăţi prea dornic de a primi servicii). Desigur însă că, refuzându-le serviciile, trebuie s-o facem fără să dăm impresia de nepoliteţe, cum se întâmplă uneori.

Prezenţa prietenilor apare deci, evident, ca fiind de dorit în toate împrejurările.

XII

12 N-ar trebui să spunem că, așa cum îndrăgostiților nimic nu le este mai drag decât vederea persoanei iubite (senzație pe care o preferă oricărei alteia, pentru că ea trezește și întreține iubirea)[108], la fel și pentru prieteni nimic nu poate fi mai de dorit decât viața în intimitate? Căci prietenia înseamnă comuniune.[109]

Ceea ce simte un om față de sine simte și față de prietenul său[110]; or, în ceea ce-l privește pe el însuși, conștiința faptului de a exista este ceva plăcut, deci plăcută îi va fi și conștiința existenței prietenului său.[111] Dar această conștiință se manifestă în act în viața trăită în comun, spre care se aspiră astfel în mod firesc.

Să adăugăm că oamenii de orice categorie vor să-și petreacă timpul împreună cu prietenii în ocupații ce constituie pentru ei existența însăși sau rațiunea de a dori existența. Astfel, unii se întâlnesc ca să bea împreună, alții ca să joace zaruri, alții ca să facă gimnastică, să vâneze sau să facă filosofie, fiecare petrecându-și timpul împreună cu prietenii în genul de activitate care-l pasionează mai mult decât orice în viață; căci, dorind să-și petreacă viața în intimitatea prietenilor lor, ei îndeplinesc împreună cu aceștia și împart cu ei ceea ce în ochii lor înseamnă viața.

De aceea, prietenia dintre oamenii vicioși este un lucru rău (căci, datorită instabilității lor[112], ei nu pot avea în comun decât viciul, influențându-se în rău unii pe alții), în timp ce prietenia dintre oamenii virtuoși este benefică și sporește o dată cu strângerea relațiilor dintre ei. Desfășurându-și împreună activitatea și corectându-se reciproc, ei se înalță moral pe o treaptă superioară; căci se modelează unii pe alții, fiecare luând de la celălalt trăsăturile care-i plac, de unde și versul:

„Virtutea de la oameni de virtute o înveți".[113]

Să încheiem aici considerațiile despre prietenie. Vom trata, în continuare, despre plăcere.

CARTEA A X-a

I

Vom trata așadar, în cele ce urmează, despre plăcere[1]. Căci plăcerea este privită ca fiind impregnată în natura umană[2] mai mult decât orice, motiv pentru care și în procesul educativ plăcerea și durerea servesc drept mijloace pentru dirijarea tinerilor.[3]

Se pare, de altfel, că și pentru virtutea etică lucrul cel mai important este să-ți placă ce se cuvine și să dezaprobi ce se cuvine. În fond, asemenea lucruri ne urmăresc toată viața, exercitând o influență covârșitoare asupra virtuții și fericirii; căci preferințele noastre se îndreaptă spre ceea ce este plăcut, în timp ce neplăcerile le evităm.[4]

Trebuie să admitem, deci, că un subiect de o asemenea importanță nu poate fi în nici un caz trecut cu vederea, cu atât mai mult cu cât a dat naștere unei mari divergențe de opinii. Astfel, unii filosofi[5] afirmă că plăcerea este binele suprem; alții[6], dimpotrivă, o consideră un rău absolut. Dintre aceștia din urmă, unii sunt fără îndoială convinși că în realitatea lucrurile stau așa cum spun ei, alții își imaginează că este mai bine, în interesul vieții umane, să proclame plăcerea ca pe un rău, chiar dacă nu este; și asta în ideea că, majoritatea oamenilor fiind înclinați spre plăceri și trăind ca niște sclavi ai acestora, trebuie să fie dirijați în sens contrar, pentru ca astfel să atingă linia justă de conduită.[7]

Dar poate fi acesta un mod corect de a vedea lucrurile? Mă tem că nu. În materie de pasiuni și acte, teoriile au un grad de credibilitate mai mic decât faptele; și astfel, când ele se află în dezacord cu datele percepției[8], își atrag disprețul, antrenând și adevărul în discreditarea lor. Căci, dacă cel ce blamează 1172 b
plăcerea este surprins vreodată urmărind o plăcere, mulțimea, incapabilă de discernământ, va vedea în înclinația lui spre acea plăcere dovada că toate

plăcerile pot fi puse pe același plan.[9] Se pare deci că teoriile ce concordă cu adevărul sunt cele mai utile nu numai pentru cunoașterea pură, ci și pentru viața practică; fiind în concordanță cu faptele, ele inspiră încredere, stimulându-i pe cei ce le înțeleg[10] să trăiască în conformitate cu ele.

Dar destul despre aceste chestiuni. Să examinăm acum opiniile despre plăcere.

II

2 Așadar, Eudoxos gândea că plăcerea este binele suprem, bazându-se pe observația că toate ființele, atât raționale cât și iraționale, tind spre plăcere. Or, obiect al dorinței este totdeauna binele și, mai presus de orice, binele cel mai mare; iar faptul că toate ființele sunt purtate[11] spre același obiect[12] este un indiciu că acel obiect reprezintă pentru toate binele suprem (căci fiecare ființă găsește ceea ce este bun pentru ea, cum își găsește hrana). Prin urmare, ceea ce este bun pentru toate ființele și spre care aspiră toate este binele suprem. (Dar teoria lui Eudoxos s-a bucurat de credit mai mult datorită virtuții morale a autorului decât valorii ei intrinsece; căci Eudoxos avea reputația unui om de o extraordinară moderație, ceea ce crea convingerea că nu vorbea astfel ca adept al plăcerilor, ci pentru că așa stau lucrurile în realitate.)

El credea, de asemenea, că evidența teoriei sale reiese tot atât de bine din argumentul *a contrario*[13]: din moment ce durerea este în sine, pentru toate ființele, ceva ce trebuie evitat, contrariul ei este, pentru toate, ceva de dorit în sine. Dar lucrul cel mai demn de dorit este cel pe care nu-l dorim nici din cauza, nici în vederea altuia[14]; or, plăcerea este, după părerea unanimă, un astfel de lucru: nimeni nu este întrebat în ce scop resimte plăcerea, ca dovadă că plăcerea este considerată demnă de dorit în sine. În sfârșit[15], adăugată unui alt bine, oricare ar fi el, de pildă unui act de dreptate sau de cumpătare, plăcerea îl face și mai demn de dorit; or, binele nu sporește decât prin el însuși.

La drept vorbind, acest ultim argument nu pare să dovedească decât că plăcerea este un bine printre altele, nicidecum că ar fi superioară unui alt bine: căci orice bine, adăugându-i-se un alt bine, este mai de dorit decât luat izolat. Servindu-se de un argument asemănător[16], Platon respinge teoria identificării plăcerii cu binele suprem: viața plăcută, spune el, este mai de dorit însoțită de înțelepciune decât lipsită de ea; or, dacă viața mixtă[17] este mai bună,

plăcerea nu este binele suprem, pentru că nici un adaus n-ar putea face binele suprem să devină mai de dorit decât este.

Este deci evident că nici un alt bine care, prin adăugarea unui alt bine în sine, devine mai demn de dorit, nu poate fi binele suprem. Care este atunci acest bine căruia nu i se mai poate adăuga nimic și care să fie, în același timp, accesibil și omului[18]? Căci un astfel de bine este cel pe care-l căutăm.

Cei ce resping[19] argumentul că lucrul spre care tind toate ființele este un bine spun vorbe goale. În ce ne privește, vom afirma că un lucru este ceea 1173 a
ce toată lumea admite că este, iar cine respinge o asemenea convingere cu greu ar putea găsi ceva mai convingător. Dacă ființele private de rațiune ar fi singurele care aspiră spre plăceri, obiecția lor ar fi cât de cât acceptabilă, dar, cum și ființele raționale manifestă aceeași tendință, ce sens mai poate avea ce spun ei? De altfel, poate chiar și la ființele inferioare există un principiu natural bun[20], superior față de ceea ce sunt ele în sine, care tinde spre binele ce le este propriu.

Se pare că nici critica lor la adresa argumentului *a contrario* nu este mai satisfăcătoare. Dacă durerea este un rău, spun ei, nu rezultă din asta că plăcerea ar fi un bine; pentru că răul se poate opune și răului, după cum și unui lucru ce nu este nici bun, nici rău.[21] Afirmația de mai sus nu este în sine lipsită de valabilitate, dar, cel puțin în cazul de față, ea nu se conformează adevărului.[22] Căci, presupunând că și durerea și plăcerea sunt un rău, ar trebui ca ambele să fie evitate; iar dacă nu sunt nici rele, nici bune, ar trebui evitate sau urmărite în aceeași măsură. Este vizibil însă că pe una oamenii o evită ca pe un rău, în timp ce pe cealaltă o doresc ca pe un bine, ceea ce înseamnă că durerea și plăcerea se opun una alteia ca un rău față de un bine.

III

De asemenea, dacă plăcerea nu este o calitate, nu rezultă de aici că ea nu este un bine.[23] În fond, nici activitățile virtuoase nu sunt calități, după cum nici fericirea.

Adversarii lui Eudoxos mai spun că, în timp ce binele este determinat, plăcerea este indeterminată, întrucât admite plusul și minusul.[24] Dacă judecata lor pornește de la felul în care fiecare resimte plăcerea, atunci același lucru va fi valabil și în legătură cu dreptatea și cu celelalte virtuți, despre ai căror posesori se spune clar că sunt mai mult sau mai puțin dotați cu ele și că

acțiunile lor sunt mai mult sau mai puțin conforme cu aceste virtuți (căci există oameni mai drepți sau mai curajoși decât alții și este posibil să practici dreptatea sau cumpătarea mai mult sau mai puțin). Dacă însă judecata lor se bazează pe natura plăcerilor, mă tem că nu indică veritabila cauză, dacă e adevărat că există plăceri pure și plăceri mixte.[25] De altfel, ce împiedică faptul ca, în cazul plăcerii, să fie la fel ca în cel al sănătății, care, deși determinată, admite plusul și minusul? Căci proporția nu este aceeași la toți indivizii, nici măcar la același individ nu este totdeauna identică; dar, chiar slăbind, ea continuă să dureze până la un punct, admițând astfel plusul și minusul în grade diferite. Același lucru este deci posibil și în cazul plăcerii.[26]

De asemenea, luând ca principiu faptul că binele este perfect[27], iar mișcarea și devenirea sunt imperfecte, ei încearcă să demonstreze că plăcerea este mișcare și chiar devenire.[28] Dar nu par să aibă dreptate nici când afirmă că plăcerea este mișcare. Căci, după cum se admite în general, oricărei mișcări îi sunt caracteristice viteza și încetineala, dacă nu în sine, cel puțin în raport cu altă mișcare, cum este cea a cerului[29], de exemplu. Or, plăcerii nu-i aparține nici unul dintre aceste atribute ale mișcării. Fără îndoială, poți fi pus repede
1173 b în starea de a resimți plăcerea, ca și în starea de a resimți mânia, dar actul în sine de a resimți plăcerea nu implică viteza, nici măcar în raport cu altceva, în timp ce putem merge, crește și așa mai departe mai repede sau mai încet. Așadar, trecerea la starea de plăcere poate fi rapidă sau lentă, dar a fi în act în această stare (vreau să spun, a resimți plăcerea) rapid sau lent nu este posibil.

Și cum ar putea fi plăcerea o devenire? Este doar un fapt recunoscut că nu orice se poate naște din orice, dar orice lucru se dezintegrează în aceleași elemente din care se naște.[30] Care poate fi atunci lucrul pentru care plăcerea să însemne generare, iar neplăcerea distrugere?

Ei mai spun că neplăcerea ar fi lipsa stării naturale[31], iar plăcerea restabilirea acestei stări. Dar asemenea lucruri afectează corpul. Dacă, deci, plăcerea este o restabilire a stării naturale, atunci cel ce va resimți plăcerea trebuie să fie subiectul în care are loc această restabilire, prin urmare corpul. Dar acest lucru nu poate fi admis.[32] În consecință, plăcerea nu este restabilirea stării naturale, dar ea poate fi resimțită în cursul unui proces de restabilire, la fel cum, dacă survine o deficiență[33], putem resimți durerea.

Această opinie pare, de fapt, să-și aibă originea în plăcerile și neplăcerile legate de nutriție: când se face resimțită lipsa de hrană, mai întâi suferim, apoi resimțim plăcerea dată de satisfacerea acestei nevoi. Dar acest lucru nu este valabil în cazul oricărui fel de plăcere; există și plăceri neasociate cu suferința, de pildă cele oferite de studiu, sau, dintre plăcerile senzoriale, cele produse de simțul olfactiv, precum și numeroase sunete și imagini și, de

asemenea, și speranțe.[34] Ce vor genera deci aceste plăceri? Căci n-au fost precedate de nici o privațiune față de care să reprezinte o compensație.

Celor ce aduc ca obiecție existența unor plăceri reprehensibile[35], li se poate răspunde că ele nu sunt plăceri în adevăratul sens al cuvântului; căci, dacă asemenea lucruri exercită o atracție asupra oamenilor predispuși la viciu, nu trebuie să tragem concluzia că ele ar putea fi plăcute și pentru alții în afară de aceștia, la fel cum nu trebuie să credem că cea ce pentru bolnavi este salutar, dulce ori amar este realmente așa, sau că ceea ce pare alb bolnavilor de ochi este realmente alb.[36] Li s-ar mai putea replica și astfel: plăcerile sunt, fără îndoială, demne de dorit, dar nu când provin din asemenea surse[37], la fel cum demne de dorit sunt și bogăția, dar nu câștigată cu prețul trădării, sau sănătatea, dar nu consumând orice fel de hrană.[38] S-ar putea răspunde, de asemenea, că există specii diferite de plăcere.[39] Căci cele ce izvorăsc din surse nobile sunt altceva decât cele izvorâte din surse nedemne. Și nu este posibil să guști plăcerea omului drept dacă nu ești tu însuți drept, nici pe cea a muzicianului fără să fii muzician și așa mai departe.

Să recunoaștem că diferența dintre prieten și lingușitor[40] pune și ea în lumină faptul că plăcerea nu se identifică cu binele sau, cel puțin, că există diferite specii de plăcere.[41] Căci, dacă primul întreține realații cu prietenul său urmărindu-i binele, celălalt urmărește doar să-i facă plăcere; și, dacă acesta din urmă este blamat, pe când celălalt primește elogii, este datorită scopului 1174 a
diferit pentru care i-au căutat societatea.

Să adăugăm că nimeni n-ar consimți să păstreze de-a lungul întregii vieți o gândire infantilă, chiar dacă plăcerile copilărești l-ar bucura mai mult decât orice[42], nici să-și găsească plăcerea în înfăptuirea unor acte dezonorante, chiar dacă pentru asta n-ar avea niciodată de suferit consecințe neplăcute.

Pe de altă parte, există multe lucruri pentru obținerea cărora am depune toate eforturile, chiar și dacă ele nu ne-ar produce nici o plăcere, cum sunt vederea, memoria, cunoașterea, posesiunea virtuților. Faptul că în mod necesar ele sunt însoțite de plăcere nu are importanță, pentru că tot pe ele le-am alege și dacă nu ne-ar produce nici o plăcere.

Pare deci evident că plăcerea nu se identifică cu binele și că nu orice plăcere este demnă de dorit, precum și faptul că există plăceri demne de dorit în sine, care se deosebesc de celelalte după specie sau origine.[43]

Dar am examinat suficient, în cele de mai sus, opiniile privitoare la plăcere și neplăcere.

IV

Natura și caracterul specific[44] al plăcerii vor deveni mai clare dacă vom relua lucrurile de la început.[45]

Se admite, în general, că actul vederii este complet în orice moment al duratei sale (căci nu-i lipsește nimic care, adăugat ulterior, să-i desăvârșească forma specifică). Or, același lucru pare să fie valabil și în cazul plăcerii. Ea este un tot indivizibil[46] și, în or ce moment al duratei sale am lua-o, nu există plăcere a cărei formă specifică să devină mai desăvârșită decât este, prin prelungirea duratei.

Acesta este și motivul pentru care plăcerea nu este nici mișcare.[47] Căci orice mișcare se desfășoară în timp și în vederea unui anume scop (cum este, de pildă, construirea unei case) și nu este completă decât în momentul în care lucrul spre care tindea este realizat, adică privită fie în totalitatea duratei sale, fie în momentul final. Dacă luăm însă în considerație mișcările parțiale ce acoperă fragmente din durata ei totală, toate sunt incomplete și diferă specific atât între ele cât și față de mișcarea totală. De pildă, asamblarea pietrelor este o operație diferită de săparea canelurilor coloanei și amândouă diferă de construcția de ansamblu a templului; și, în timp ce construcția templului, luată în ansamblul ei, este un lucru desăvârșit (nemaiavând nevoie de nimic altceva ca să-și atingă scopul propus), așezarea temeliei și cea a triglifelor sunt operații imperfecte (căci și una, și alta, sunt doar părți ale întregului). Deci ele se deosebesc specific și n-ar fi posibil, într-un moment oarecare al procesului de construire, să sesizezi o mișcare desăvârșită în forma ei specifică, ci numai privind-o în totalitatea duratei ei.

Același lucru se poate spune și despre mers, ca și despre celelalte forme de mișcare. Căci, dacă deplasarea în spațiu este o mișcare de la un punct la altul, ea comportă la rândul ei tipuri specific diferite (zborul, mersul, săritura și așa mai departe)[48]; și nu numai atât: mersul, de pildă, comportă el însuși variante specific diferite, căci deplasarea de la un punct la altul nu este aceeași dacă parcurgi întreg stadionul sau doar o porțiune din el, nici dacă parcurgi o anumită porțiune sau alta, nici dacă treci linia de plecare sau pe cea de sosire;
1174 b pentru că nu e vorba de a traversa pur și simplu o linie, ci o linie trasată într-un loc determinat și altul este locul de trasare a fiecăreia dintre ele.[49]

Despre mișcare am tratat însă în detaliu în altă lucrare[50]; va fi de ajuns să menționăm aici că mișcarea nu este completă în nici un moment al duratei sale, ci, dimpotrivă, multiplele mișcări parțiale ce o constituie sunt

incomplete și specific diferite, ceea ce le diferențiază specific fiind punctul de plecare și cel de sosire.

În ce privește plăcerea, însă, forma ei specifică este perfectă în orice moment al duratei sale. Este deci evident că mișcarea și plăcerea diferă una de alta și că plăcerea face parte dintre lucrurile complete și desăvârșite. Această concluzie pare să rezulte și din faptul că nu este posibil să te miști altfel decât în timp, dar să resimți plăcerea, da; căci ceea ce se produce instantaneu este un tot indivizibil.[51]

Din aceste considerații reiese clar și faptul că nu au dreptate cei ce văd în plăcere o mișcare sau o devenire. Căci nu despre orice se poate spune că este mișcare sau devenire, ci numai despre lucrurile divizibile și care nu constituie întreguri (astfel, nu se poate vorbi, pe de o parte, despre o devenire a actului vederii, nici a punctului sau a unității[52], pe de alta, nici unul dintre aceste acte nu este el însuși mișcare sau devenire[53]). În consecință, nici despre plăcere nu se poate spune așa ceva, întrucât ea este un tot indivizibil.

Fiecare simț desfășurându-și activitatea în raport cu obiectul sensibil 4
corespunzător[54], această activitate atinge perfecțiunea când simțul respectiv se află într-o dispoziție adecvată față de cel mai desăvârșit dintre obiectele ce cad sub el (aceasta este, se pare, cea mai bună definire a activității perfecte; și nu are nici o importanță dacă spunem că simțul este cel ce exercită activitatea sau subiectul în care se află simțul). Prin urmare, în fiecare caz, activitatea cea mai bună va fi cea a simțului aflat în dispoziția cea mai adecvată în raport cu obiectul său cel mai desăvârșit. Și această activitate va fi atât cea mai desăvârșită, cât și cea mai plăcută. Căci fiecărui simț îi corespunde o plăcere proprie (lucru valabil și pentru gândire și contemplare)[55]; iar plăcerea cea mai înaltă este dată de activitatea ce atinge culmile perfecțiunii, perfecțiune rezultată din raportul subiectului aflat în dispoziția cea mai adecvată cu obiectul său cel mai desăvârșit. Plăcerea desăvârșește deci activitatea; dar nu o face în aceeași manieră în care o fac obiectul sensibil și facultatea senzitivă când ambele se află în starea cea mai bună[56], așa cum nici sănătatea și medicul nu sunt în aceeași manieră cauze ale însănătoșirii.

Că pentru fiecare simț există o plăcere corespunzătoare este deci evident (doar spunem că există imagini și sunete plăcute). Și tot atât de evident este că plăcerea atinge treapta supremă când senzația atinge gradul cel mai înalt de intensitate, iar obiectul în raport cu care acționează este cel mai desăvârșit; când atât obiectul sensibil cât și facultatea senzitivă se află deci în această stare, plăcerea există totdeauna, cu condiția ca unul s-o producă, celălalt s-o resimtă.[57]

Plăcerea perfecționeză deci activitatea nu în felul în care o face o dispoziție habituală imanentă subiectului[58], ci ca un fel de scop adăugat pe deasupra, la fel cum celor aflați în floarea vârstei li se adaugă frumusețea.

Atâta timp deci cât obiectul inteligibil sau sensibil este așa cum trebuie
1175 a să fie, și la fel și subiectul care percepe[59] sau contemplă, va exista plăcere în activitate; căci, atât elementul pasiv cât și cel activ rămânând aceleași[60] și păstrând același raport unul față de altul, se va produce în mod natural același efect.

Cum se face atunci că nimeni nu resimte continuu plăcerea? Nu cumva intervine oboseala[61]? Căci nici o facultate umană nu este capabilă de o activitate neîntreruptă. Prin urmare, nici plăcerea nu poate fi continuă, din moment ce ea însoțește activitatea. Din același motiv, și unele lucruri ce ne încântă prin noutatea lor, mai târziu nu ne mai trezesc același interes; căci la început ele ne stimulează și ne antrenează gândirea într-o activitate intensă (la fel cum se întâmplă, în cazul vederii, când îți fixezi privirea pe ceva), dar mai târziu activitatea își pierde din intensitate și, odată cu ea, scade și plăcerea.

Dar faptul că toate ființele aspiră spre plăcere nu înseamnă oare că toate aspiră spre viață? Căci viața este o activitate și fiecare își exercită activitatea asupra obiectelor și prin intermediul facultăților pe care le preferă; astfel, muzicianul se servește de facultatea auditivă pentru melodii, iubitorul de studiu de facultățile sale intelectuale pentru contemplare și așa mai departe, după caz. Dar plăcerea desăvârșește activitățile, și deci viața, spre care toate ființele aspiră. Este firesc, așadar, ca ele să aspire spre plăcere; căci pentru fiecare ea perfecționează viața, lucru demn de dorit.[62]

Dar dorim viața datorită plăcerii sau plăcerea datorită vieții? Este o chestiune pe care o vom lăsa la o parte pentru moment. Viața și plăcerea sunt, evident, indisolubil legate și imposibil de disociat; căci fără activitate nu există plăcere, iar plăcerea duce la desăvârșire orice activitate.[63]

V

De aici rezultă că trebuie să admitem o diferență specifică între plăceri.[64] Căci, după părerea noastră, lucruri specific diferite nu pot fi perfecționate decât de lucruri la rândul lor specific diferite. (Asta se vede, de altfel, și în cazul produselor naturii, ca și în cel al produselor artei, cum sunt, pe de o parte, animalele și plantele, pe de alta o pictură, o statuie, o casă sau un obiect.)

Credem, de asemenea, că activitățile specific diferite sunt perfecționate de lucruri specific diferite. Or, activitățile intelectuale diferă specific de activitățile sensibile, după cum diferă specific între ele și diversele lor forme; deci și plăcerile ce le duc la desăvârșire diferă specific între ele.

Acest lucru reiese clar și din faptul că fiecare plăcere este indisolubil legată de activitatea pe care o p rfecționează.[65] Căci fiecare activitate este sporită de plăcerea care-i este proprie. În orice domeniu, cei care dau dovadă de mai multă pătrundere și precizie sunt cei ce-și desfășoară cu plăcere activitatea; de pildă, cei cărora le place geometria devin mai buni geometri și înțeleg mai bine orice aspect al ei, la fel și cei pasionați de muzică, arhitectură sau orice altă artă, fiecare distingându-se în propria-i activitate tocmai pentru că găsește în ea plăcere. Plăcerile spor sc, așadar, activitățile pe care le însoțesc, iar ceea ce sporește un lucru trebuie să-i fie înrudit.[66] Dar lucrurile înrudite cu lucruri specific diferite trebuie să fie, la rândul lor, diferite specific.

Și mai clar încă reiese aceasta din faptul că, pentru o activitate în curs, plăcerile provenite din altă activitate constituie un impediment. Astfel, amatorii de flaut sunt incapabili să-și concentreze atenția asupra unei discuții filosofice dacă aud pe cineva cântând la flaut, pentru că în sunetul flautului găsesc mai multă plăcere decât în activitatea lor prezentă. Consecința este că plăcerea de a asculta flautul anulează activitatea legată de discuția filosofică. Același lucru se întâmplă ori de câte ori cineva își desfășoară activitatea în două domenii simultan: activitatea mai plăcută o înlătură pe cealaltă, și asta cu atât mai mult cu cât e mai plăcută, mergând până la excluderea completă a celeilalte. De aceea, când ne pasionează o activitatre, nu ne mai putem ocupa de nimic altceva; când însă ceea ce facem ne oferă o prea slabă satisfacție, ne îndreptăm atenția spre altceva, cum fac cei care ronțăie dulciuri la teatru, mai ales când actorii joacă prost.

Cum însă plăcerile ce le sunt proprii dau mai multă precizie activităților, sporindu-le în același timp durata și valoarea, pe când plăcerile străine le periclitează, este evidentă distanța considerabilă[67] dintre ele. Plăcerile străine au asupra activităților în curs aproape același efect ca și neplăcerile proprii acestora din urmă; căci neplăcerile care-i sunt proprii distrug activitatea (de pildă, când cuiva îi este greu și neplăcut să scrie sau să socotească, nu scrie sau nu socotește, pentru că activitatea în cauză îi provoacă neplăcere). Așadar, plăcerile și neplăcerile ce le sunt proprii au un efect opus asupra activităților; și proprii sunt plăcerile și neplăcerile generate de activitatea însăși. Cât despre plăcerile străine unei activități, ele provoacă, după cum am spus, aproape același efect ca și neplăcerile proprii, pentru că și ele o distrug, chiar dacă nu în același fel.

Dar pentru că activitățile se deosebesc unele de altele prin caracterul lor bun sau rău din punct de vedere moral, și pentru că există activități demne de dorit, altele care trebuie evitate, altele indiferente, la fel stau lucrurile și în cazul plăcerilor; căci fiecărei activități îi corespunde o plăcere proprie. În consecință, plăcerea proprie unei activități virtuoase este morală, pe când cea proprie unei activități vicioase este imorală. De altfel, chiar și dorințele, dacă vizează scopuri nobile sunt lăudate, dacă însă obiectul lor este dezonorant, sunt blamate. Dar plăcerile ce însoțesc activitățile sunt mult mai strâns înrudite cu ele decât dorințele; căci acestea din urmă sunt separate de activități atât cronologic, cât și prin natura lor[68], pe când plăcerile sunt atât de strâns legate și inseparabile de activități, încât s-a putut pune întrebarea dacă activitatea și plăcerea nu sunt unul și același lucru. Nu pare totuși să fie așa[69]; cel puțin, plăcerea nu se identifică cu gândirea, nici cu senzația (ar fi absurd), dar faptul că sunt inseparabile le face să treacă, în ochii unora, drept identice.

Așadar, aceleași diferențe ce separă între ele activitățile separă și plăce-
1176 a rile. Văzul, de pildă, este superior în puritate simțului tactil[70], auzul și mirosul sunt superioare gustului. În același fel diferă deci și plăcerile corespunzătoare, cele ale gândirii fiind superioare în puritate celor sensibile, deosebirile manifestându-se și în interiorul fiecărei categorii.[71]

Se admite, de asemenea, că fiecare specie animală își are plăcerea sa proprie, așa cum își are și funcția proprie[72], și anume plăcerea corespunzătoare activității sale. Acest lucru reiese clar din examinarea fiecărei specii în parte: una este plăcerea proprie calului, alta cea a câinelui, alta cea a omului. Cum spune Heraclit: „măgarul preferă aurului paiul“[73]; căci pentru un măgar hrana sa este mai plăcută decât aurul. Prin urmare, plăcerile unor ființe de specii diferite sunt la rândul lor specific diferite.

Ar părea deci normal ca plăcerile ființelor de aceeași specie să fie aceleași. Și totuși, diferențele dintre ele nu sunt neglijabile, cel puțin la specia umană. Aceleași lucruri care pe unii îi încântă îi supără pe alții și ceea ce pentru unii este neplăcut sau odios, pentru alții este plăcut și demn de a fi iubit. La fel se întâmplă când gustul este în cauză: nu aceleași lucruri par dulci unui om care are febră și unuia sănătos. Tot astfel, nu același lucru pare cald unui om anemic și unui om cu sănătate robustă și așa mai departe.[74] În toate aceste cazuri, este recunoscut ca adevărat ceea ce pare astfel omului aflat într-o stare normală. Or, dacă acest criteriu este valabil, așa cum s-ar părea, și dacă măsura fiecărui lucru o constituie virtutea și omul virtuos în calitate de om virtuos[75], atunci și plăceri veritabile vor fi cele care unui astfel de om îi apar ca atare și plăcute cu adevărat vor fi lucrurile în care el găsește plăcere. Iar dacă ceea ce lui îi repugnă altuia i se pare plăcut, nu trebuie deloc să ne surprindă: multe

sunt deformările și degradările la care este supusă natura umană; asemenea lucruri nu sunt în realitate plăcute, ci par astfel doar celor aflați într-o dispoziție anormală. În consecință, plăcerile unanim recunoscute ca dezonorante nu trebuie să fie numite plăceri decât pentru oamenii corupți.

Dar dintre plăcerile considerate bune din punct de vedere moral, care este specia de plăcere sau plăcerea individuală despre care să putem spune că este specific umană? Nu rezultă însă cu claritate acest lucru din examinarea activităților? Doar orice activitate este însoțită de plăcere. Deci, fie că activitatea omului perfect și fericit este una singură, fie că sunt mai multe, plăcerile ce vor duce la desăvârșirea acestei activități sunt cele pe care le putem numi în adevăratul sens al cuvântului plăceri proprii omului, celelalte nefiind plăceri decât în sens secundar și derivat, ca și activitățile cărora le corespund.[76]

VI

După ce am tratat despre virtute, prietenie și plăcere, ne rămâne să vorbim în linii generale despre fericire, pe care o luăm ca scop a tot ce întreprinde omul.[77] Și, pentru ca expunerea noastră să fie mai concisă, vom arunca o privire asupra celor spuse anterior despre ea. 6

Am afirmat, așadar, că fericirea nu este un habitus; dacă ar fi așa, ea ar putea fi accesibilă chiar și cuiva care și-ar petrece toată viața dormind, ducând o existență vegetativă, sau chiar și unui om lovit de cele mai mari nenorociri.[78] Deci, dacă a vedea în ea un habitus ar fi inacceptabil, fericirea 1176 b trebuie considerată mai degrabă o activitate, cum am spus la început[79]; și dacă, dintre activități, unele sunt în mod necesar alese în vederea altor lucruri, altele sunt demne de dorit în sine, este evident că fericirea trebuie situată printre activitățile demne de dorit în sine și nu printre cele alese în vederea altor lucruri; căci fericirea nu are nevoie de nimic, ea își ajunge sieși.[80]

Dar demne de dorit în sine sunt activitățile prin care nu se urmărește nimic altceva în afară de activitatea însăși. Astfel sunt privite actele de virtute, pentru că îndeplinirea unor fapte frumoase și virtuoase se numără printre lucrurile demne de dorit în sine. Pe de altă parte, sunt privite ca dezirabile în sine și jocurile în care găsim plăcere (pentru că nu le alegem în vederea altui scop).[81] Acestea din urmă sunt mai degrabă vătămătoare decât utile, ducându-ne la neglijarea sănătății și averii; și totuși, majoritatea oamenilor pe care lumea îi crede fericiți recurg la distracții de acest fel. Așa se explică de ce,

pe lângă tirani, se bucură de favoare cei ce dau dovadă de abilitate[82] în astfel de divertismente: ei știu să se facă plăcuți chiar în genul de lucruri pe care aceștia le doresc. De astfel de oameni au deci nevoie tiranii[83]! Și pentru că cei de la putere își petrec timpul liber în asemenea divertismente, mulțimea crede că ele aduc fericire.

Dar conduita acestor oameni nu este deloc o dovadă în acest sens. Căci nu în exercitarea puterii rezidă virtutea sau inteligența[84], în care își au originea activitățile virtuoase. Și dacă astfel de oameni, incapabili să guste o plăcere pură și demnă de un om liber, se refugiază în plăcerile trupești, acesta nu este un motiv să le considerăm mai demne de dorit.[85] Doar și copiii își închipuie că lucrurile pe care ei pun preț sunt cele mai valoroase. E normal deci ca, întocmai cum ceea ce are valoare pentru un copil diferă de ceea ce are valoare pentru un adult, și ceea ce are valoare în ochii unui om vulgar să difere de ceea ce are valoare în ochii unui om superior.

În consecință, așa cum am spus-o de repetate ori, cu adevărat demne de prețuire și plăcute sunt lucrurile socotite astfel de omul virtuos[86]; și cum, pentru fiecare om, activitatea cea mai demnă de dorit este cea conformă dispoziției habituale care îi este proprie, pentru omul virtuos ea va fi cea conformă cu virtutea.

Deci nu în joc constă fericirea.[87] Ar fi, de altfel, absurd ca scopul suprem al omului să fie jocul și ca el să trudească și să sufere o viață întreagă doar pentru a se putea amuza (căci totul, ca să spunem așa, este dorit în vederea altui lucru, în afară de fericire, ea fiind scopul). Dar a-ți da toată silința și a depune toate eforturile în vederea jocului, ar fi, evident, un lucru prostesc și absolut pueril; dimpotrivă, a te recrea pentru a putea exersa apoi o activitate serioasă, cum spune Anacharsis[88], este conduita pe care trebuie s-o considerăm justă. Jocul este, de fapt, un fel de repaus[89], de care omul are nevoie pentru că i-ar fi imposibil să susțină un efort continuu.[90] Repausul nu este deci un scop, pentru că nu ni-l luăm decât în vederea activității.[91]

Viața fericită este, se pare, cea conformă cu virtutea. Or, conformă cu virtutea este o viață ce presupune eforturi serioase și nu una petrecută în joc. Și trebuie să spunem că lucrurile serioase sunt superioare celor vesele și amuzante, iar activitatea cea mai serioasă aparține totdeauna părții celei mai elevate din om și omului cel mai elevat. Prin urmare, activitatea a ceea ce este mai elevat este ea însăși superioară și deci cea mai aptă să aducă fericirea.

În sfârșit, de plăcerile trupești se poate bucura oricine, un sclav nu mai puțin decât omul cel mai desăvârșit; fericirea însă nimeni n-ar atribui-o unui sclav, decât dacă i-ar atribui și o existență umană.[92]

Nu în asemenea divertismente constă deci fericirea, ci în activitățile conforme cu virtutea, așa cum am arătat în cele spuse anterior.[93]

VII

Dacă fericirea este o activitate conformă cu virtutea, este normal ca ea 7
să fie conformă cu virtutea cea mai înaltă[94], iar aceasta trebuie să fie cea a părții celei mai elevate din noi. Deci, fie că această parte este intelectul[95] sau altceva, care, prin natura sa, pare să dețină supremația și să conducă și, de asemenea, să posede capacitatea de înțelegere a realităților frumoase și divine[96], fie că este ea însăși divină sau ceea ce avem mai divin în noi[97], activitatea ei în conformitate cu virtutea care-i este proprie trebuie să reprezinte fericirea perfectă.

Că această activitate este contemplativă am spus-o deja.[98] Și afirmația noastră pare să concorde atât cu cele spuse anterior[99], cât și cu adevărul. Ea este activitatea cea mai elevată, pentru că și intelectul este ceea ce avem mai elevat în noi, iar dintre obiectele cognoscibile, cele ale intelectului sunt cele mai înalte.[100] Ea are și continuitatea cea mai mare; căci suntem capabili să contemplăm mult mai îndelung decât să îndeplinim o acțiune, oricare ar fi ea.[101] În sfârșit, credem cu toții că fericirea trebuie să fie contopită cu plăcerea[102]; or, toată lumea este de acord că cea mai plăcută dintre activitățile conforme cu virtutea este filosofia. În orice caz, este un fapt recunoscut că studiul filosofiei oferă plăceri de o admirabilă puritate[103] și stabilitate; or, este de la sine înțeles că mult mai plăcut e să posezi deja cunoașterea decât s-o cauți.[104]

Și ceea ce am numit autarhie[105] caracterizează în gradul cel mai înalt activitatea contemplativă; căci, dacă de bunurile necesare existenței filosoful are nevoie la fel ca și omul drept și ca toți ceilalți, odată asigurate din plin astfel de bunuri[106] omul drept mai are nevoie și de persoane față de care și împreună cu care să practice dreptatea (lucru valabil și în cazul omului curajos sau al oricărui altuia)[107], pe când filosoful, chiar și singur cu sine, este capabil să contemple, și asta cu atât mai mult cu cât este un mai mare filosof. Poate că acest lucru l-ar face și mai bine în colaborare cu alții[108], dar oricum el rămâne cel mai independent dintre oameni.

Trebuie să recunoaștem, de asemenea, că activitatea contemplativă este 1177 b
singura iubită pentru ea însăși: ea nu produce nimic în afara actului pur al contemplării, în timp ce activitățile practice ne procură avantaje mai mari sau mai mici, exterioare acțiunii în sine.[109]

Și să mai adăugăm că fericirea rezidă în răgaz[110]; căci ne ocupăm timpul cu activități ca să ne bucurăm apoi de răgaz, la fel cum purtăm războaie ca să ne bucurăm de pace.[111] Or, activitatea virtuților practice se desfășoară fie în sfera politicii, fie în cea a vieții militare; dar acțiunile din aceste domenii sunt contrariul răgazului, cu precădere cele militare (căci nimeni nu alege războiul și nici nu se pregătește de război de dragul războiului; cel ce și-ar face din prieteni dușmani numai ca să provoace lupte și masacre, ar fi absolut criminal). Activitatea omului politic este și ea străină de răgaz; în afară de participarea propriu-zisă la treburile publice, ea urmărește și obținerea puterii și a onorurilor sau cel puțin fericirea personală și pe cea a concetățenilor, fericire care este altceva decât activitatea politică și pe care o căutăm, evident, ca pe ceva distinct de această activitate.

Dacă, deci, dintre acțiunile conforme cu virtutea, cele politice și militare dețin primul rang prin frumusețe și grandoare, fiind însă contrariul timpului liber și vizând un scop diferit de ele însesi, în consecință nefiind demne de dorit în sine; dacă, dimpotrivă, activitatea intelectului, care este o activitate contemplativă, se distinge prin seriozitate, nu vizează nici un alt scop în afară de ea însăși, implicând o plăcere desăvârșită care-i este proprie (și o astfel de plăcere sporește activitatea); dacă independența, răgazul, continuitatea (atât cât permite natura umană) și toate celelalte trăsături ce i se atribuie omului cu desăvârșire fericit caracterizează această activitate, rezultă că ea constituie fericirea perfectă a omului, cu condiția să dureze atât încât viața întreagă să poată fi considerată desăvârșită (pentru că nimic din ceea ce aparține fericirii nu poate fi imperfect).[112]

Dar poate că o astfel de viață ar depăși condiția umană[113]; căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin.[114] Și cu cât acest element divin este superior compusului uman[115], cu atât activitatea sa va fi superioară celei conforme cu alte virtuți. Dacă deci, în comparație cu omul, intelectul este ceva divin, atunci și viața dusă în conformitate cu intelectul va fi, în comparație cu viața umană, divină.

Dar nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-și mărginească gândirea la lucruri omenești și, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i stă în putință, să se imortalizeze[116] pe sine, făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el; căci dacă acest element ocupă un loc restrâns
1178 a ca volum[117], prin forța și valoarea sa reprezintă mult mai mult decât tot restul.

S-ar putea spune chiar că acest ceva divin este ființa însăși a fiecăruia dintre noi[118], din moment ce el reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil și mai elevat. Ar fi deci o absurditate ca omul să nu dorească viața care-i este

proprie, ci pe cea a altuia.[119] Observația pe care o făceam mai înainte[120] se poate aplica și aici: ceea ce este propriu fiecărei ființe este prin natură pentru ea lucrul cel mai înalt și mai plăcut; în consecință, pentru om, acest lucru este viața în conformitate cu intelectul, dacă e adevărat că intelectul este, în gradul cel mai înalt, omul însuși. Acest mod de viață este deci și cel mai fericit.

VIII

Viața dusă în conformitate cu celelalte virtuți se situează, în privința 8
fericirii, pe un plan secundar[121]; pentru că activitățile conforme cu ele sunt pur umane. Actele de dreptate, de curaj și toate celelalte acte de virtute presupun raporturi interumane, ținând seama, atât în materie de contracte, servicii și tot felul de alte acțiuni, cât și în domeniul pasiunilor[122], de ceea ce se cuvine fiecăruia. Or, toate acestea sunt, după cum se vede, lucruri omenești.

Parțial, virtutea etică este privită ca rezultând din natura noastră corporală și, din multe puncte de vedere, ca fiind înrudită cu pasiunile.[123] La rândul ei, înțelepciunea practică este strâns legată de virtutea etică și aceasta din urmă de înțelepciunea practică[124], dat fiind că, pe de o parte, principiile înțelepciunii practice sunt conforme cu virtuțile etice, pe de alta rectitudinea virtuților etice este imprimată de înțelepciunea practică. Dar pentru că aceste virtuți sunt legate și de pasiuni, ele trebuie să rezide în compusul uman; or, virtuțile compusului sunt virtuți pur umane. Prin urmare, pur umane vor fi și modul de viață conform cu aceste virtuți, și fericirea ce decurge din el.

Virtutea intelectului[125], dimpotrivă, este liberă de orice legătură cu corpul. Dar această mențiune s-o considerăm suficientă, pentru că o discuție mai detaliată ar depăși scopul pe care ni l-am propus.

S-ar părea că virtutea intelectului are nevoie de bunuri exterioare în mică măsură sau, oricum, în mai mică măsură decât virtutea etică.[126] Totuși, de bunurile absolut necesare existenței au nevoie ambele în mod egal (chiar dacă omul politic[127] trebuie să se îngrijească mai mult de corpul său și de toate bunurile de acest fel); căci, în această privință, diferența dintre ele, dacă există vreuna, e mică.

În ce privește activitățile specifice însă, diferența dintre ele este considerabilă. Astfel, omul generos are nevoie de resurse materiale pentru a îndeplini acte de generozitate, iar omul drept pentru a se achita de obligații (căci intențiile rămân ascunse și chiar și oamenii nedrepți pretind că au intenția să acțio-

neze drept)[128]; la rândul lui, omul curajos are nevoie de vigoare pentru a îndeplini un act de virtute, iar cel cumpătat are nevoie de libertatea de a face ce vrea: altfel cum ar putea el, sau oricare dintre ceilalți, să-și manifeste virtutea[129]?

Se dezbate, de asemenea, problema dacă elementul esențial al virtuții îl reprezintă intenția sau actualizarea ei, ceea ce presupune că ea constă în ambele.
1178 b Dar, evident, perfecțiunea virtuții rezidă în uniunea ambelor; numai că actualizarea ei reclamă numeroase mijloace, cu atât mai numeroase cu cât actul este mai important și mai nobil.

Omul ce se dedică contemplării nu are însă nevoie de nimic din toate acestea, cel puțin pentru activitatea sa; ba chiar, ca să spunem așa, ele constituie adevărate impedimente pentru actul contemplării. Dar, în calitatea sa de om, care trăiește în societate, dorește să practice virtuțile etice; el va avea deci nevoie de asemenea bunuri, pentru a-și duce viața sa de om.[130]

Că fericirea perfectă este o activitate contemplativă reiese clar și din considerentele ce urmează. Astfel, pe zei îi concepem ca posedând suprema treaptă a fericirii, a beatitudinii. Dar ce fel de acte trebuie să le atribuim? Acte de dreptate? N-ar fi însă ridicol să ni-i imaginăm încheind contracte, restituind credite și așa mai departe? Atunci, acte de curaj? Să înfrunte pericole și să se expună la riscuri pentru frumusețea gestului? Sau acte de generozitate? Dar destinate cui? Ar fi, de asemenea, absurd să ni-i imaginăm servindu-se de monede sau altceva asemănător. Iar actele de cumpătare ce ar însemna pentru ei? N-ar fi o adevărată grosolănie să-i lauzi că nu manifestă dorințe perverse? Dacă am face o enumerare completă, tot ce constituie domeniul acțiunii ne-ar apărea meschin și nedemn de zei. Și totuși, ni-i imaginăm pe zei ca ființe vii și active, în nici un caz dormind ca Endymion.[131] Și atunci, dacă-i iei unei ființe vii facultatea de a acționa, și mai ales pe aceea de a produce, ce-i mai rămâne în afară de contemplare? Rezultă deci că activitatea divinității, activitate prin excelență fericită, nu poate fi decât contemplativă. Prin urmare, și dintre activitățile umane, cea care se înrudește cel mai mult cu activitatea divină este și sursa celei mai mari fericiri.

Un alt indiciu este faptul că celelalte viețuitoare, în afară de om, nu cunosc fericirea, tocmai pentru că sunt total lipsite de o asemenea activitate. Căci, dacă pentru zei viața este în întregime fericită, iar pentru oameni în măsura în care există în ea o imagine a activității divine, la celelalte viețuitoare fericirea este absentă, dat fiind că nu participă în nici un fel la contemplare. Prin urmare, limitele contemplării sunt și cele ale fericirii: cu cât contempli mai mult, cu atât ești mai fericit; și asta nu în mod accidental, ci în virtutea contemplării înseși, a cărei valoare este intrinsecă. Fericirea trebuie să fie deci o formă de contemplare.

Dar cel ce contemplă, om fiind, va avea nevoie și de o prosperitate exterioară; căci natura umană nu-și este suficientă sieși pentru actul contemplării, ci mai trebuie și ca trupul să fie sănătos, să aibă hrană și toate cele necesare vieții. Dar dacă fără bunuri exterioare fericirea perfectă nu este posibilă, să 1179 a nu ne imaginăm că pentru a fi fericit ai nevoie de multe și mari asemenea bunuri. Căci nu în excesul de bunuri rezidă caracterul autarhic, nici capacitatea de a judeca[132] și de a acționa, ci poți, și fără să stăpânești pământul și marea, să înfăptuiești lucruri frumoase; chiar și cu resurse moderate poți acționa în conformitate cu virtutea. Și asta nu e greu de observat; toată lumea recunoaște că simplii particulari îndeplinesc acte nu mai puțin meritorii decât potentații, ba chiar mai mult. Este de ajuns ca acela ce practică virtutea să aibă la dispoziție pentru asta suficiente bunuri de acest fel și viața lui va fi fericită. Solon avea desigur dreptate când spunea că oamenii fericiți sunt cei ce dețin bunuri exterioare moderate, dar înfăptuiesc lucruri care, după părerea lui, sunt cele mai frumoase și care trăiesc în cumpătare; căci poți, cu resurse moderate, să faci ceea ce se cuvine.[133] Anaxagoras, și el, pārea să considere că nu trebuie să fii bogat sau puternic pentru a fi fericit, când spunea că nu s-ar mira dacă omul pe care el îl socotește fericit ar părea bizar în ochii mulțimii[134]; căci mulțimea judecă fericirea după bunurile exterioare, singurele la care este sensibilă. 9

Opiniile înțelepților[135] par deci să se acorde cu teoriile. Trebuie, desigur, să le acordăm și acestora un oarecare credit; dar, în domeniul practicii, adevărul se judecă după fapte și viață: ele reprezintă esențialul. Trebuie deci să examinăm asertiunile menționate mai înainte, confruntându-le cu faptele și viața, și pe cele care concordă cu faptele să le acceptăm, iar pe cele în dezacord cu ele să le considerăm simple teorii.

Omul care-și exersează intelectul și-l cultivă pare să fie dotat cu cea mai desăvârșită dispoziție și, în același timp, cel mai iubit de zei; căci dacă există din partea zeilor vreo preocupare pentru problemele umane, după cum se crede în general[136], e firesc, de asemenea, să considerăm și că ei se bucură de ceea ce este în om mai elevat și mai înrudit cu natura lor[137] (iar acest lucru nu poate fi decât intelectul) și că-i recompensează pe cei ce iubesc și prețuiesc intelectul mai presus de orice; pentru că acești oameni manifestă grijă față de ceea ce ei înșiși iubesc și se comportă drept și frumos.

Că toate aceste trăsături îl caracterizează în cel mai înalt grad pe înțelept[138] este deasupra oricărei îndoieli. El este deci omul cel mai iubit de zei. Și tot el este, fără îndoială, și cel mai fericit. Deci, și pe această cale, rezultă că posesorul înțelepciunii filosofice va fi cel mai fericit dintre oameni.[139]

IX

Dacă problema fericirii și a virtuților, ca și cea a prieteniei și plăcerii, au fost suficient tratate în liniile lor generale, trebuie oare să considerăm că astfel ne-am dus până la capăt planul propus? Sau, așa cum am mai spus[140], în domeniul acțiunii scopul nu constă în pura cercetare și cunoaștere teoretică a fiecărei categorii de obiecte, ci mai degrabă în punerea lor în practică? Așadar, nici în ce privește virtutea, nu este suficient s-o cunoști teoretic, ci trebuie să încerci s-o posezi și să faci uz de ea[141], sau de orice alt mijloc existent, pentru a deveni un om virtuos.

Dacă, deci, învățământul teoretic ar fi suficient în sine pentru a forma oameni cu superioritate morală, ar primi pe bună dreptate „multe și mari onorarii“, cum spune Theognis[142], și ar trebui să ni-l dobândim din plin. În realitate, însă, este evident că, dacă acest învățământ are forța de a stimula și încuraja tinerii cu spirit generos și de a face sensibil la virtute un caracter nobil și cu adevărat iubitor de frumos, ar fi cu neputință totuși să trezească în marea masă a oamenilor elanul spre perfecțiunea morală. Căci nu este în natura mulțimii să se supună sentimentului de onoare[143], ci fricii, nici să se abțină de la acte reprobabile din teama de dezonoare, ci din teama de pedeapsă; trăind sub imperiul pasiunilor, majoritatea oamenilor caută plăcerile care le sunt proprii și mijloacele de a le atinge, fugind de neplăcerile contrare, dar nu au nici cea mai mică idee de frumusețea morală și de adevăratele plăceri, pentru că nu le-au gustat niciodată.[144]

Care este atunci învățământul teoretic ce ar putea produce o schimbare în astfel de oameni? Căci este imposibil sau, în orice caz, dificil, să înlături prin vorbe obișnuințe de mult înrădăcinate în caracterul cuiva. Trebuie, desigur, să ne socotim fericiți dacă, aflându-ne în posesia tuturor mijloacelor cu ajutorul cărora un om poate deveni virtuos, ajungem să participăm într-o oarecare măsură la virtute.

Ceea ce ne face să devenim buni este, după unii, natura, după alții deprinderea, după alții învățământul.[145] Dar, pe de o parte, este evident că darurile naturale nu depind de noi, ci de cauze divine, datorită cărora cei ce le posedă sunt cu adevărat favorizați de soartă[146]; pe de altă parte, învățământul teoretic mă tem că nu are aceeași eficacitate în toate cazurile, ci sufletul auditoriului trebuie să fie dinainte pregătit, prin deprinderi bune, să-i placă și să respingă ceea ce se cuvine, la fel cum pământul trebuie lucrat dinainte pentru a face să rodească sămânța. Căci cel ce trăiește sub impulsul pasiunii nu ar asculta învățăturile care să-l îndepărteze de la rău și nici măcar nu le-ar înțelege. Și cum ar

putea fi convins să se schimbe un om aflat într-o astfel de stare? Se știe doar că, în general, pasiunea nu poate fi făcută să cedeze prin rațiune, ci prin constrângere. Caracterul trebuie deci să aibă o anume predispoziție spre virtute, care să-l facă să iubească frumosul moral și să respingă ceea ce este dezonorant.

Dar este dificil să primești încă din copilărie o îndrumare corect orientată spre virtute, dacă nu ești educat după legi corecte; căci o viață sobră și fermă nu este pe placul mulțimii și mai ales al tineretului. De aceea, genul de viață și ocupațiile tinerilor trebuie reglementate prin legi: transformându-se în obișnuință, ele vor înceta să fie greu de suportat.[147] Nu este suficient, desigur, ca în copilărie să primești o educație corectă și îngrijită; și după ce devenim maturi trebuie să punem în practică anumite reguli și să le transformăm în obișnuință, lucru pentru care avem nevoie, de asemenea, de legi. Într-un cuvânt, avem nevoie de legi întreaga viață; căci mulțimea se supune mai degrabă necesității decât rațiunii și mai degrabă pedepselor decât frumosului moral.

Acesta este motivul pentru care unii[148] sunt de părere că legislatorii au pe de o parte datoria să invite cetățenii la virtute și să-i stimuleze întru frumosul moral, în speranța că vor fi ascultați de cei ce au fost dinainte formați prin deprinderi bune, pe de altă parte să instituie pedepse și corecții pentru cei ce nu se supun și au o natură prea refractară, iar pe cei incurabili să-i alunge pur și simplu.[149] Căci omul virtuos, adică cel ce trăiește pentru frumosul moral, se va supune rațiunii, pe când cel vicios, care nu aspiră decât spre plăcere, trebuie constrâns prin suferință, ca un animal la jug. De aceea se și spune[150] că pedepsele aplicate celor în cauză trebuie să fie cele care se opun cel mai mult plăcerilor preferate de ei.

Dacă deci, după cum am spus, ca să devii un om virtuos trebuie să primești o educație corectă și să-ți formezi deprinderi corespunzătoare, iar după aceea să-ți duci viața în ocupații demne de un om moral și să nu comiți, nici cu voie, nici fără voie, fapte reprobabile, toate acestea pot fi realizate numai conducându-te după preceptele unei reguli inteligente și ale unei ordini corecte, care să dispună de o forță eficace. Autoritatea paternă nu dispune de o asemenea forță, nici de putere de constrângere (și, de altfel, de ea nu dispune nici un om luat individual, dacă nu este rege sau ceva asemănător), pe când legea are această putere coercitivă, ea fiind expresia unei anumite înțelepciuni și inteligențe.[151] Să adăugăm că, dacă pe oamenii care se opun implsurilor noastre îi urâm, chiar când au dreptate s-o facă, legea nu poate deveni obiect de ură pentru că stabilește ceea ce se cuvine.

Se pare, totuși, că numai în cetatea lacedemonienilor și în alte câteva[152] legislatorul s-a îngrijit de educația și modul de viață al cetățenilor. În majoritatea cetăților, însă, asemenea probleme au fost neglijate și fiecare trăiește după

bunul lui plac[153], exercitându-și în maniera ciclopilor[154] autoritatea asupra soției și copiilor. Cel mai bun lucru ar fi, desigur, să existe o supraveghere publică, în măsură să regleze astfel de lucruri. Dar dacă autoritatea publică se dezinteresează de ele, fiecărui cetățean îi revine sarcina de a-și îndruma propriii copii și prieteni spre virtute sau cel puțin de a-și propune s-o facă. Așa cum reiese însă din cele spuse mai sus, acest lucru îl va putea realiza cel mai bine acela care se inițiază în știința legislatorului; căci educația publică se face, evident, cu ajutorul legilor și numai legile bune duc la o bună educație. 1180 b Că aceste legi sunt scrise sau nescrise nu are importanță, și nici dacă ele servesc la educația unui singur om sau a mai multora, la fel cum nu are importanță nici în muzică, în gimnastică sau în celelalte discipline.

Aceeași autoritate pe care, la nivel de cetăți, o au legile și tradițiile o dețin în familie preceptele și obiceiurile instituite de tată, autoritate încă și mai mare, datorită legăturii de sânge și binefacerilor primite; căci dragostea și supunerea copiilor față de părinți sunt inoculate de natură.

La toate acestea trebuie să adăugăm că un sistem de educație individual este superior unui sistem de educație generalizat (cum se întâmplă și în medicină, unde regula generală că unui bolnav de febră îi priesc repausul și dieta nu se potrivește oricui[155]; la fel, un maestru de pugilat nu recomandă, desigur, tuturor același stil de luptă[156]). Trebuie să admitem deci că educația individuală este în măsură să distingă mai exact particularitățile proprii fiecăruia, fiecare găsind în ea ceea ce i se adaptează mai bine. Dar atât medicul, cât și profesorul de gimnastică sau orice alt profesionist se va ocupa cel mai bine de cazurile particulare dacă posedă cunoașterea universalului, știind ce se potrivește tuturor sau unei anumite categorii (căci, așa cum se afirmă și cum și este în realitate, obiectul științelor îl constituie universalul). Fără îndoială însă, nimic nu împiedică pe cineva, chiar și neinițiat în știință, să se ocupe corect de un caz individual, dacă datorită experienței observă cu atenție fenomenele survenite într-un anumit caz; astfel, unii oameni trec drept excelenți medici pentru ei înșiși, în timp ce ar fi incapabili să aducă un remediu altcuiva. Nu e mai puțin adevărat însă că cel ce dorește să devină un specialist sau un teoretician trebuie să se ridice până la universal, a cărui cunoaștere trebuie s-o dobândească cât mai mult posibil; căci, după cum am spus, universalul este obiectul științelor.[157]

Atunci, desigur că și cel ce dorește să desăvârșească oamenii prin educație, indiferent de numărul lor, mare sau mic, trebuie să facă efortul de a intra în posesia științei legislatorului, dacă e adevărat că legile ne ajută să devenim mai buni. Căci a aduce pe cineva, oricine ar fi cel pe care ni-l propunem pentru asta, la dispoziția morală care se cuvine, nu este la îndemâna oricui; de așa

ceva este capabil doar cel ce posedă cunoașterea științifică, la fel ca și în medicină și în celelalte domenii ce reclamă aplicație și înțelepciune practică.

N-ar trebui deci să examinăm acum de la cine și în ce mod se poate dobândi știința legislatorului? Oare nu, ca și în alte domenii, de la oamenii politici? Am convenit doar că știința legislativă este o parte a științei politice.[158] Dar, evident, între politică și celelalte științe și facultăți[159] nu există similitudine. În celelalte științe se poate observa că aceiași oameni sunt cei care le și transmit altora, le și pun în practică[160], de pildă în cazul medicilor sau al pictorilor. Când e vorba de politică, însă, cei ce promit s-o predea sunt sofiștii, dar nici unul dintre ei n-o practică, ci oamenii politici, a căror acțiune se bazează, ce-i drept, mai degrabă pe o anumită capacitate și experiență decât pe gândirea abstractă[161]; căci nimeni nu-i vede scriind sau punând în discuție astfel de probleme (ceea ce ar valora, binecînțeles, mai mult decât să țină discursuri la tribunal sau în fața mulțimii), și nici pregătindu-și propriii copii sau prietenii pentru cariera politică.[162] Or, ar fi normal s-o facă, dacă ar fi în stare; căci ce moștenire mai de seamă ar putea lăsa ei cetăților lor și ce și-ar putea dori mai mult pentru ei înșiși și pentru ființele cele mai dragi decât această capacitate? Fără îndoială, aportul experienței în acest domeniu nu este deloc neglijabil; căci, fără ea, nimeni n-ar putea deveni om politic doar prin frecventarea mediului politic. De aceea, se pare că cei ce aspiră spre cunoașterea științei politice trebuie să-i adauge și experiența.

Cât despre sofiștii care promit să predea politica, sunt evident foarte departe de așa ceva; ei îi ignoră cu totul și natura, și obiectul, altfel nu ar considera-o identică cu retorica sau chiar inferioară acesteia[163], nici nu și-ar imagina că e ușor să emiți legi, colecționându-le pe cele care se bucură de aprobarea tuturor. După părerea lor, legislatorii n-au altceva de făcut decât să le selecteze pe cele mai bune, ca și când această selecție nu ar cere discernământ și ca și când aprecierea corectă nu ar fi un lucru deosebit de important, cum este și în cazul operelor muzicale. Căci, în fiecare domeniu, oamenii competenți sunt cei ce judecă corect operele, adică cei ce înțeleg prin ce mijloace și în ce fel acestea sunt duse la desăvârșire, precum și care sunt elementele ce se armonizează între ele, pe când ignoranții trebuie să se declare satisfăcuți dacă își dau seama că opera este bună sau rea, așa cum se întâmplă în pictură. Or, legile nu par să fie altceva decât opere ale artei politice[164]: cum ar putea deci cineva să capete din ele știința legislatorului și să judece care sunt cele mai bune? Căci, evident, nici medic nu poți deveni doar studiind tratatele de medicină. Și totuși, aceste tratate încearcă să indice nu numai remediile, ci și metodele de tratament și modul în care trebuie tratată fiecare categorie de bolnavi, făcând distincția între diferitele stări organice.[165] Dar aceste indicații, considerate

utile celor competenți în materie, ignoranților nu le sunt de nici un folos. În consecință, și colecțiile de legi și constituții pot fi utile, desigur, celor capabili să le studieze și să judece ce este bun sau rău în ele și cărui caz i se poate adapta fiecare[166]; aceia însă care le parcurg fără să aibă pregătirea necesară nu au calitatea de a le judeca cum trebuie, decât întâmplător, cel mult înțelegerea acestor probleme putându-le fi astfel întrucâtva facilitată.

Pentru că predecesorii noștri au lăsat neexplorat domeniul legislației[167], ar fi bine desigur să studiem noi înșine aceste probleme, deci și pe cele privitoare la guvernare în general, astfel încât să ducem la desăvârșire, în măsura posibilă, filosofia ce se ocupă de chestiuni specific umane[168]. Să încercăm deci mai întâi să preluăm elementele parțial valabile din ceea ce au afirmat predecesorii noștri; apoi, bazându-ne pe culegerea noastră de constituții[169], vom cerceta cauzele ce au dus cetățile la prosperitate sau la ruină, precum și cauzele prosperității sau ruinării fiecărei forme de guvernământ și, de asemenea, cauzele datorită cărora unele cetăți sunt bine guvernate, altele nu. Căci, după ce vom fi studiat toate aceste cauze, ne va fi mai ușor să discernem atât care este constituția cea mai bună, cât și felul în care trebuie organizat fiecare regim politic, adică de ce legi și tradiții trebuie să se facă uz[170].

Să ne începem deci expunerea.[171]

COMENTARII

CARTEA I

[1] În original: τέχνη (artă în general, tehnică, meșteșug, meserie etc. – pentru detalii, cf. H. Bonitz, *Ind. ar.*, 758 b 34 sq.). Lipsit de conotații estetice, termenul desemnează în concepția aristotelică orice activitate „poietică" (sau „productivă"), al cărei scop este realizarea unei opere *exterioare* agentului. În acest sens, arta va fi definită (*infra*, VI, 1140 a 7 sq.) ca un habitus rațional orientat spre producție (ποίησις), în opoziție atât cu domeniul științei teoretice (ἐπιστήμη), cât și cu cel al acțiunii morale (πρᾶξις), distincție ce prefigurează diviziunea tripartită a științelor (poietice, practice și teoretice) din *Met.*, E, 1, 1025 b.

[2] Despre sensurile termenului din original: μέθοδος (cercetare, investigație, disciplină științifică, metodă etc.), cf. Bonitz, 449 b 43 sq. Gauthier (II, 4–5) observă pe bună dreptate că acesta nu desemnează aici știința speculativă (cum pretinde exegeza tradițională, începând cu Aspasios, Eustratos, Toma d'Aquino etc.), ci știința *producției*, știință care nu este „teoretică" decât în sensul platonic al cuvântului: ea este cunoașterea ce dirijează producția, în opoziție cu arta manuală care o realizează (cf. Platon, *Pol.*, 259 d–260 a). Distincția dintre μέθοδος și τέχνη trebuie interpretată deci în sensul distincției platonice, deși cei doi termeni sunt mai degrabă sinonimi (cf. L. Méridier, *Le mot* Μέθοδος *chez Platon*, „REG", 22, 1909, 234–240). După cum tot Gauthier atrage atenția, ceea ce Aristotel numește aici „artă" și „disciplină științifică" (iar în 1094 a 7 „artă" și „știință") înglobează, de fapt, domeniul „artelor" (sau tehnicilor de producție) clasificate de Platon în *Politicul*. Întreaga secțiune de început a tratatului (1094 a 1–b 11), al cărei caracter de argumentare dialectică a fost demonstrat de Burnet, se bazează de altfel pe un fond platonic. (Menționăm că, pentru comentariul semnat de R.-A. Gauthier și J.Y. Jolif, trimiterile se vor face separat la fiecare dintre cei doi autori, în funcție de cărțile și capitolele de care s-a ocupat fiecare.)

[3] Prin conceptul de „acțiune" (πρᾶξις), Aristotel desemnează în special acțiunea *morală* (sens în care trebuie interpretat constant în tratatul de față). El definește activitatea cu caracter *imanent*, care, spre deosebire de activitatea poietică (cf. *supra*, n. 1), nu vizează producerea nici unui obiect exterior agentului, ci este un scop în sine. (Despre activitatea imanentă ca tip de activitate prin excelență în gândirea aristotelică, cf. J.M. Le Blond, *Log. et Méth, chez Ar.*, Paris, 1939, 369–370.)

[4] În orig.: προαίρεσις (alegere deliberată, preferință, opțiune, decizie), concept fundamental în etica aristotelică, exprimând gradul cel mai înalt al conștiinței și angajării subiectului în acțiune. Ea marchează momentul deciziei, act rațional ce implică un proces prealabil de deliberare (βούλευσις), afirmând în același timp voința responsabilă a subiectului, intenția sa morală. Antrenând atât partea intelectuală (νοῦς) a sufletului (în funcția sa practică), cât și pe cea apetitivă (τὸ ὀρεκτικόν), προαίρεσις poate fi considerată tot atât de bine o „dorință penetrată de rațiune" sau o „rațiune animată de dorință" (*infra*, VI, 1139 b 4–5), cu alte cuvinte, o sinteză de rațiune și dorință (cf. *E.E.*, II, 10, 1226 b 2–5; 1227 a 3–5). Acest dublu caracter, ce se deschide într-un dublu sens: de „intenție" morală și de „alegere" sau „decizie" a mijloacelor adecvate pentru atingerea scopului propus, face din προαίρεσις atât un principiu calificabil din punct de vedere etic, cât și un „moment, s-ar putea spune, tehnic în structura unei acțiuni oarecare" (P. Aubenque, *La prudence chez Ar.*, Paris, 1963, 122). Deși Aristotel afirmă primatul intenției, ea se identifică cu decizia, intenția nefiind concepută decât tradusă în act, și anume într-un act eficace. Se poate spune deci că, pentru Aristotel, προαίρεσις semnifică, într-o formulare sintetică, „le confluent même du désir et de la pensée, l'acte type de l'intellect pratique et le principe de toutes nos actions" (R.-A. Gauthier, *La morale d'Ar.*, Paris, 1958, 28). (Pentru tratarea dezvoltată a acestui concept, v. *infra*, III, 4–5; cf. și *E.E.*, II, 10.)

[5] Cf. *Top.*, III, 1, 116 a 19–20; *Rhet.*, I, 6, 1362 a 23. Aristotel enunță aici o concepție amplu dezvoltată de Platon și care pare să fi fost împărtășită și de Eudoxos (cf. *infra*, X, 1172 b 10–15 și comentariile aferente).

[6] Adică între scopurile acțiunilor și cele ale artelor. În primul caz, ele *se confundă* cu activitatea însăși, în celelalte sunt *rezultatul* activității (distincție reluată și în *M.M.*, I, 34, 1197 a 3 sq.). Opinia lui Burnet, apărată de H.H. Joachim, după care ar fi vorba aici de diferența dintre scopurile științelor speculative și cele ale științelor practice, este pertinent combătută de Gauthier, care amintește că știința speculativă rămâne în afara perspectivelor acestui pasaj, unde Aristotel introduce într-un context platonic, în care nu este vorba decât de arte și tehnici de producție, domeniul acțiunii morale. Despre distincția dintre activitatea *imanentă* a acțiunii morale și cea *tranzitivă* a producției (ποίησις), cf. *Met.*, Θ, 6 1048 b 18–35 și comentariul lui J. Tricot, II, 501; 592.

[7] Activitatea poietică nu poate fi o valoare în sine, precum cea practică, ci doar o mișcare, o tranziție spre valoare, adică spre *obiect* (cf. *infra*, II, 3, 1105 a 27–28).

[8] Utilizat aici nu în sensul aristotelic, ci în cel platonic, termenul de „știință" (ἐπιστήμη) semnifică ceea ce Aristotel însuși va numi mai târziu știință poietică (ποιητική) și este sinonim cu „artă" (τέχνη) și chiar cu „disciplină științifică" (μέθοδος).

[9] Din nou un concept platonic: δύναμις (facultate, capacitate, potență), sinonim al artei și al științei (cf. Platon, *Pol.*, 303 d–305 e). În *Met.*, Θ, 2, 1046 b 2, Aristotel

explică această identitate: „toate artele, adică toate științele poietice, sunt facultăți (δυνάμεις), pentru că sunt principii de schimbare (ἀρχαὶ μεταβλητικαὶ)..."

[10] Textual: „artelor arhitectonice" (τῶν ἀρχιτεκτονικῶν), metaforă platonică (*Pol.*, 259 e) ce opune știința arhitectului, știință ce comandă fără să execute, artei manuale a muncitorului, care execută, dar sub direcția și știința arhitectului. (Regăsim expresia în *Met.*, A, 2, 982 a 14–18, aplicată științei supreme, *sophia*). Despre distincția dintre științele arhitectonice și cele subordonte, cf. *Phys.*, II, 194 a 36; *Met.*, A, 1, 981 a 30 sq.; Δ, 1, 1013 a 14.

[11] În faptul că Aristotel extinde la domeniul acțiunii morale ierarhia scopurilor recunoscută de Platon în domeniul artelor, critica a semnalat una dintre incoerențele eticii sale: dacă, pe de o parte, se afirmă caracterul absolut al valorilor morale, pe de alta, aplicând la acțiunea morală analizele concepute pentru domeniul producției, se ajunge la situația de a o explica în termeni de relativitate („au lieu d'être sa fin à elle-même, l'action morale devient un moyen de *faire* (s.a.) autre chose qu'elle-même, le bonheur", va spune Gauthier, *ad.l.*). Găsind acest punct de vedere excesiv, M.-P. Lerner (*La notion de finalité chez Ar.*, Paris, 1969, 142) evocă alte pasaje, în care Aristotel, subliniind diferențele dintre scopurile multiple și ireductibile ale artelor și scopul unic și suprem al acțiunii morale (cf. 1097 a 15 sq.), precizează că, dacă primele sunt rodul unei activități tranzitive, aceasta din urmă se reduce la „activitatea sufletului" (1098 a 16). Astfel, dacă scopurile specifice științelor poietice nu constituie decât un fel de „imperativ ipotetic", în schimb binele suprem este în mod absolut final (cf. 1097 b 4–5).

[12] Regăsim aici tema imposibilității de a merge la infinit în seria cauzelor și, în consecință, a necesității stabilirii unui termen final, temă preluată de Aristotel de la Platon (*Lysis*, 218 c–219 d) încă din tinerețe (cf. *Protr.*, fr. 12 W, p. 51), consacrată în celebra formulare din *Phys.*, VIII, 5, 256 a 29 (ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι). Cf. și *Met.* α, 2, 994 a 9–10; Λ, 3, 1070 a 4 etc. De reținut însă că, dacă nu există scop (τέλος) fără limită (πέρας), nu orice termen final (ἔσχατον) este în mod necesar un scop, ci numai cu condiția de a realiza un bine (cf. *Met.*, α, 994 b 9–17; cf. și M.-P. Lerner, *op. cit.*, 143 și n. 28).

[13] Postulând existența binelui suprem ca ultim scop al vieții umane, Aristotel nu face decât să evoce binecunoscuta doctrină elaborată de Platon (cf. *Gorg.*, 467 c–468 c, 499 e; *Phaid.* 97 c–99 c; *Symp.*, 205 a; 210 a–212 c; *Rep.*, II, 357 a–d; VI, 505 e; *Phileb.*, 54 a sq. etc.). Perspectiva teleologică va rămâne însă o dominantă a concepției sale, un suport pe care își construiește întregul sistem etic. Probleme neglijate de Platon, de pildă adaptarea mijloacelor la scopuri, vor constitui pentru Aristotel obiectul unor largi dezvoltări.

[14] Comparația, pe care o regăsim și la Platon sau Isocrate, era un loc comun. (Despre influența platonică a întregului pasaj, cf. J. Souilhé, 48). Termenul τὸ δέον (tradus prin „ceea ce trebuie"), care în ansamblul tratatului are sensul imperativ de

datorie morală, exprimă aici mai degrabă acordul „tehnic" al mijloacelor la scop, cum remarcă M.-P. Lerner, *op. cit.*, 143. V. și Burnet, 9.

[15] Faptul că în *Met.*, A, 2, 982 b 4, Aristotel aplică același calificativ înțelepciunii speculative (σοφία) a suscitat numeroase discuții, ducând la întrebarea dacă nu cumva filosoful situează aici politica deasupra metafizicii. Aristotel însă afirmă explicit (*infra*, VI, 1145 a 6–11) superioritatea înțelepciunii speculative asupra înțelepciunii practice (φρόνησις), cu care identifică politica sub aspectul ei legislativ (1141 b 24–25). Paralelismul celor două pasaje nu trebuie deci să inducă în eroare; este vorba de două ordine diferite: cel al științelor teoretice, în care supremația o deține metafizica, și cel al științelor practice, în care supremația o deține politica. (Pentru o explicație diferită, derivând din doctrina platonică după care omul politic este filosoful, J. Souilhé 51–53; cf. și W. D. Ross, *Met.*, I, 121. Pentru discuția problemei, vezi și Dirlmeier, 6, n. 1).

[16] Argumentul este vizibil influențat de textele platonice. Cf. *Pol.*, 304 b–e; cf. și *Legi*, VII, 793 e sq., 810 a sq., unde înțelepții au datoria de a prescrie care sunt științele și artele ce trebuie studiate și după ce metode.

[17] Cf. Platon, *Pol.*, 303 d–305 e, unde în locul economiei figurează știința juridică.

[18] Parantezele drepte aparțin lui Bywater, care (urmat de Burnet, Rackham, Ross) consideră cuvântul πρακτικαῖς o glossă a lui Aspasios. Oricum, sensul său poate fi acceptat în acest context.

[19] Textual: „mai divin" (θειότερον), θεῖος exprimând la Aristotel gradul cel mai înalt de admirație, cu o nuanță de venerație.

[20] Termenul de ἔθνος (popor) se referă la popoarele barbare, semnificând o comunitate mai largă, dar mai puțin evoluată decât cetatea greacă (πόλις), neposedând o constituție propriu-zisă și neatingând gradul de unitate și organizare ale acesteia din urmă. Cf. *Pol.*, VII, 4, 1326 b 3; 7, 1327 b 20–33 etc. și notele lui Newman la *Pol.*, I, 39 și III, 346–347.

[21] Pasajul, foarte discutat din cauza interpretării diferite a ultimelor cuvinte (πολιτική τις), pune problema raportului dintre etică și politică în concepția lui Aristotel. Pornind de la interpretarea lui Aspasios, comentatorii au înțeles adesea acest raport în sensul că etica ar fi privită ca o specie a politicii, deci o știință subordonată acesteia, opinie infirmată însă de precizările pe care Aristotel însuși le face în alte pasaje ale *E.N.* În lumina acestor precizări (v. *infra*, VI, 1141 b 24–1142 a 11; VII, 1152 b 1–3), linia interpretativă inițiată de Burnet (urmat de Souilhé, Tricot etc.), conform căreia etica trebuie asimilată politicii sub aspectul ei superior (*i.e.* legislativ), se apropie mai mult de intențile lui Aristotel. (În același spirit, L. Robin, *Aristote*, Paris, 1944, 210, observă că etica este o politică „plus spéculative que pratique"). Aristotel își exprimă, de fapt, punctul de vedere în ultima carte (X, 1179 a 33–1180 b 28), arătând că, dacă etica stabilește norma morală a individului, normă valabilă pentru *toți* indivizii, deci aplicabilă la nivel de cetate, politica, asigurându-i forța coercitivă, face din această

normă o lege de stat. Bazându-se în special pe acest text, Gauthier (urmat de Lerner, *op. cit.*, 147; Mazzarelli, 8–10 etc.) ajunge la concluzia că etica, prin funcția de a determina binele individual, care se identifică cu cel al cetății (identificare afirmată ca pivot al întregii argumentări), este pentru Aristotel veritabila politică, ea fiind, de fapt, aceea care dictează cetății scopul. Deci nu este vorba nici de o identitate propriu-zisă, nici de o subordonare; comandând astfel politicii, etica este, într-un sens, politica superioară. Despre raportul dintre etică și politică privit ca expresie a relației fundamentale dintre individ și stat, cf. J.R. Moncho-Pascual, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, 1972, 245; cf. și M.-P. Lerner, *op. cit.*, 146.

[22] După ce a precizat obiectul cercetării, Aristotel pune aici o altă problemă importantă: cea a metodei, care trebuie să varieze în funcție de obiect; altfel s-ar cădea în pericolul unor considerații prea generale, vagi, pentru care îi critică adesea pe alți autori. Cf. și *Met.*, α, 3, 995 a 12 sq. (deși autenticitatea acestei cărți din *Met.* este pusă la îndoială). Pentru problema pluralității metodelor, cf. J.M. Le Blond, *op. cit.*, 191–209.

[23] Aluzie la sofiști, care au făcut din vechea antinomie νόμος — φύσις (convenție — natură) una dintre problemele centrale ale dezbaterilor lor (*fr. 44* DK din Antiphon poate fi considerat emblematic în acest sens). Distincția apare încă la Herodot (III, 38), o regăsim la Tucidide (V, 84–116), la Pindar, într-un celebru fragment (v. *Filosofia greacă până la Platon*, București, 1979–1984, II, 1, 278–279), la tragici (de pildă, la Sofocle, *ibid.*, 221–222) și mai ales în dialogurile platonice în care sunt combătute tezele sofiste (*Gorg.*, 482 e sq.; *Protag.*, 377 c; *Rep.*, I, *passim* etc.). Cf. și Arist., *Pol.*, III, 9, 1280 b 10. Problema, care a dat naștere unei întregi literaturi exegetice, este considerată de F. Frasnedi (*Polis. Etica e prassi politica nel pensiero antico*, Milano, 1978, 31) fundamentală pentru înseși bazele oricărei teorii politice. Aristotel va relua această discuție în cadrul tratării despre dreptul natural și cel pozitiv (adică cel stabilit prin convenție), *infra*, V, 1134 b 18–1135 a 3.

[24] Tricot (37, n. 1) recunoaște în acest text o aplicare parțială a analizei celor trei elemente pe care Aristotel le distinge în demonstrație: concluzie, axiome (sau premise), subiect (gen). (Cf. *Anal. post.*, I, 7, 75 a 39–75 b 2). Vezi și nota lui Florian despre incomunicabilitatea genurilor ca teză fundamentală a filosofiei aristotelice (fiecare demonstrație desfășurându-se în cadrul unui gen determinat de obiecte, care posedă principii și axiome proprii) și despre limitele ei (Arist., *Organon*, București, 1961, III, 32, n. 1).

[25] În orig.: ἐπὶ τὸ πολύ (ceea ce survine cel mai des, constant), noțiune prin care Aristotel desemnează faptele cu caracter *general*, cum sunt cele ce constituie obiectul eticii și politicii. În afară de acestea, filosoful mai distinge două categorii de fapte, și anume cele cu caracter *necesar*, care se produc permanent (ἀεί), făcând obiectul științelor exacte, și cele cu caracter *accidental* (κατὰ συμβεβηκός), care survin rar, întâmplător și nu pot fi obiect al nici unei științe. (Cf. *Phys.*, II, 5, 196 b 10–197 a 8; *Met.*, E, 2, 1026 b 28–1027 a 28 etc.). Prin natura însăși a materiei la care se aplică,

legile morale nu vor fi valabile decât *cea mai mare parte a timpului* și vor presupune deci excepții (Gauthier, *ad l.*).

[26] Cf. Plat., *Theait.*, 162 e. Cf. și *E.E.*, I, 6, 1216 b 35–1217 a 10. Gauthier atrage atenția că acest punct de vedere pare îndreptat împotriva celor pe care Aristotel însuși le-a dezvoltat în *Protr.*, *fr. 5 b* W, p. 31. Pentru apropierea dintre etică și retorică (în calitate de domenii ce nu permit o tratare precisă), cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Ar.*, Paris, 1962, 263–265.

[27] Ideea acestui pasaj, ilustrând în fond raportul dintre știință și cultură, dintre competență și universalitate, este dezvoltată și clarificată în *De part. anim.*, I, 1, 639 a 1–10. Aceeași opoziție apare și în *Pol.*, III, 11, 1282 a 6. Originalitatea lui Aristotel constă (după Aubenque, *op. cit.*, 282) în a nu lua partea nici uneia, considerându-le legitime pe ambele. Astfel, dacă știința este „exactă", pronunțându-se asupra adevărului, ea prezintă în schimb inconvenientul de a nu avea ca obiect decât o „natură determinată", de a ignora, în consecință, raportul dintre această natură și alte naturi, deci totalitatea. Cultura, la rândul ei, dacă se bucură de avantajul universalității, prezintă inconvenientul de a nu fi o cunoaștere propriu-zisă, generalitatea sa având drept contrapondere vacuitatea (cf. *E.E.*, I, 8, 1217 b 21); cultura este salvată totuși prin funcția ei critică universală, dată de posibilitatea de „a judeca" orice lucru. Așadar, trăsăturile pe care Aristotel le recunoaște culturii sunt în esență universalitatea, funcția critică, deschiderea spre totalitate. Aubenque vede în această concepție despre cultură o reabilitare a sofisticii și a retoricii împotriva atacurilor platonice (pentru detalii, *op. cit.*, 285 sq.).

[28] Aristotel va reveni adesea la ideea eficacității practice a studiului eticii (cf. *infra*, II, 1103 b 26–29; X, 1179 a 35–b 2 etc.); scopul ei nu este simpla cunoaștere teoretică, ci formarea omului virtuos, capabil să valorifice această cunoaștere prin intermediul acțiunii morale.

[29] Despre lipsa de stăpânire de sine (ἀκρασία) căreia Aristotel îi dedică un studiu amănunțit, cf. *infra*, VII, 1–11 și comentariile aferente.

[30] În original: κατὰ λόγον. Cf. *infra*, II, n. 9, despre ὀρθὸς λόγος.

[31] În orig.: οἱ χαρίεντες Nu suntem de acord cu Gauthier, care traduce acest termen prin „les hommes de monde", considerând că Aristotel îl opune lui οἱ πολλοί (mulțime, vulg, gloată) din spirit aristocratic. Deși sensul lui οἱ πολλοί este evident peiorativ, vedem în această opoziție intenția sublinierii unui contrast în primul rând intelectual, între ignoranță și spiritul cultivat (acesta din urmă exprimat în alte locuri prin οἱ σοφοί, ca la sfârșitul frazei de față, sau prin οἱ ἀγαθοί). Pentru interpretarea expresiei οἱ πολλοί la Aristotel, v. și Dirlmeier, 7, n. 5.

[32] Noțiunea de εὐδαιμονία (fericire) a exprimat la origini destinul fericit dăruit oamenilor de divinitate (εὖ + δαίμων = cel ce are pe lângă el un zeu favorabil), un bine pe care omul nu l-ar putea atinge prin simplele sale eforturi. (Pentru o analiză nuanțată, v. U. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Glaube der Hellenen* I, Berlin, 369;

A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, 269–275). În epoca lui Aristotel, sensul verbului εὐδαιμονεῖν (a fi fericit, a te bucura de un destin bun) este asimilat lui εὖ ζῆν (a trăi bine) și lui εὖ πράττειν (a reuși, a prospera, a avea succes), ca în prezentul pasaj (cf. și *infra*, 1098 b 20–22). În concepția aristotelică εὐδαιμονία este interpretată ca formă de activitate a sufletului (teoretizată *infra*, cap. 5–7). O analiză a elementelor ce condiționează fericirea, asemănătoare celei ce urmează aici, se poate citi și în *Rhet.*, I, 5, 1360 b 14 sq.

33 Ca de fiecare dată când vrea să definească un concept, Aristotel va apela în continuare la metoda diaporematică (v. și *infra*, VII, 1145 b 2–7), adică la examinarea unor teze contrare din care va desprinde apoi elemente de adevăr, pentru a sfârși prin găsirea unei soluții (λύσις) la dificultatea (ἀπορία) creată de divergența acestor teze. Dar, așa cum remarcă D. Bădărău (în n. 2 la *Met.*, B, 1, 995 a), soluția aleasă de Aristotel nu este, de fapt, niciodată o consecință a acestui examen (în această privință, v. și O. Hamelin, *Le système d'Ar.*, Paris, 1920, 233): filosoful știe dinainte ce vrea să stabilească, incursiunea lui în istoria doctrinelor având ca scop doar deschiderea perspectivelor asupra felului în care trebuie găsită soluția unei probleme filosofice, fiind deci doar o chestiune de metodă, în ideea că, așa cum singur mărturisește, „cel ce ascultă toate părțile, ca la un proces, va fi capabil să judece mai bine“ (*Met.*, B, 1, 995 a). Odată găsită soluția problemei, formularea definitivă va constitui un nou punct de plecare sau principiu (ἀρχή), în cazul de față pentru determinarea științei morale.

34 Eustratos, ca și majoritatea comentatorilor moderni, văd aici o aluzie la sofiști, pentru care binele suprem, fericirea, constă în cultură (παιδεία). Vezi paralela cu *E.E.*, I, 2, 1214 b 8, semnalată de Stewart și Burnet.

35 Aluzie la Platon și școala sa. Forma verbală din text (imp. ᾤοντο — gândeau, credeau) a dus la concluzia unanimă că Aristotel evocă aici o lecție orală a lui Platon. Cf. *E.E.*, I, 8, 1217 b 2–15.

36 Din nou o chestiune de metodă, fundamentală pentru etica aristotelică. În termeni de logică, problema pusă aici este de a alege între raționamentul apodictic și cel inductiv. Întrucât complexitatea și relativa imprecizie a obiectului eticii fac imposibilă evidența principiilor-cauză, deci imposibilă pornirea de la acestea (ca în științele exacte), pentru cunoașterea lor este nevoie de un demers invers, *a posteriori*, luând ca punct de plecare ansamblul datelor faptice. Metoda care se impune în cazul eticii este deci inducția (ἐπαγωγή), ceea ce reiese clar, în continuare, din recomandarea de a porni „de la ceea ce cunoaștem noi înșine“, cu alte cuvinte de la cazul particular oferit de experiență („faptul ca atare“). (Este ceea ce în VI, 1143 b 4–5 va fi exprimat prin formula lapidară: „Individualul constituie punctul de plecare pentru atingerea universalului“). Aristotel se distanțează astfel de metoda platonică a diviziunii (διαίρεσις) la care face aluzie în acest pasaj (metodă criticată în *Anal. pr.*, I, 31, 46 a, ca fiind un silogism slab).

[37] Magistrați însărcinați cu prezidarea concursurilor atletice. Tribuna lor era situată pe stadion la capătul opus celui de pornire a curselor.

[38] Despre importanța distincției dintre ceea ce este cunoscut în mod general sau absolut (ἁπλῶς), constituind obiectul cunoașterii științifice, și ceea ce este cunoscut „pentru noi" (ἡμῖν), obiect al cunoașterii senzoriale, cf. *Anal. post.*, I, 2, 72 a 1 sq.; *Top.*, VI, 4, 141 b 3 sq.; *Phys.*, I, 184 a 16–25; *Met.*, Z, 3, 1029 b 4 etc.

[39] Diferența dintre ὅτι (*faptul* ca atare; lit.: „ce"-ul) și διότι (explicația cauzală; lit.: „pentru ce"-ul) este fundamentală în filosofia aristotelică. Cf. *Anal. pr.*, II, 53 b 9; *Anal. post.*, I, 13, *passim; Met.*, A, 1, 981 a 29 etc. Deși consideră că singura cunoaștere completă este cunoașterea prin cauză, Aristotel pune aici accentul pe *fapt*, pentru că politica (și implicit etica) vizează în primul rând acțiunea.

[40] Hesiod, *Munci și zile*, 293; 295–297.

[41] Diviziunea tripartită a modurilor de viață este tradițională în filosofia greacă. O astfel de schemă îi era atribuită lui Pythagoras (Jambl., *Vita Pyth.*, 58), dar celebră a rămas cea dedusă de Platon din diviziunea tripartită a sufletului (*Rep.*, IX, 580 c — 581 e), care l-a influențat și pe Aristotel (*Protr. fr.* 15 W; *E.E.*, I, 4, 1215 a 26 sq.). Aici demersul este invers, pornind de la datele experienței. Deși nici unul dintre ele nu i se pare total satisfăcător, Aristotel alege din fiecare elementele valabile, reunindu-le, și în acest sens „întreaga sa etică va fi o reflecție asupra celor trei moduri de viață", binele suprem constând pentru el în același timp în activitatea virtuoasă în cadrul cetății, în contemplare și în plăcerea de a acționa și de a contempla (R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 53).

[42] Mitic rege asirian (probabil Așurbanipal), faimos pentru bogăția și extravaganțele sale. Cf. *E.E.*, I, 5, 1216 a 16 sq.; *Protr. fr. 16* W și W. Jaeger, *Aristoteles*, 264, despre raporturile dintre întregul pasaj și fr. din *Protr.*

[43] Tradiția a impus (prin filiera latină: *virtus*) această traducere pentru conceptul de ἀρετή, a cărui complexitate semantică este greu de redat printr-un termen corespunzător în limbile moderne. El însumează trăsăturile ce constituie valoarea intrinsecă a individului, capacitatea sa de a excela în orice gen de activitate (fizică, morală, intelectuală), sensurile sale adaptându-se, de-a lungul civilizației grecești, idealului uman al fiecărei epoci. Despre evoluția conceptului, ca și despre semnificațiile lui la Aristotel, cf. *infra*, II și comentariile aferente.

[44] Cf. *infra*, 1098 b 31–1099 a 7 și n. 101.

[45] Aluzie, probabil, la Platon (*Gorg.*, 473 c; *Rep.*, II, 361 e–362 a etc.).

[46] Aristotel se referă la scrierile sale destinate marelui public, aflate atunci în circulație, probabil mai ales la *Protreptikos* (unde trata o serie de probleme reluate aici).

[47] *Infra* X, 1177 a 12–1178 a 8; 1178 a 22–1179 a 32.

[48] Gauthier observă cu justețe că, atunci când e vorba de fericire, există moduri de viață care pentru Aristotel nici nu pot fi luate în considerație, și anume cele impuse omului de necesitatea de a-și câștiga existența. Problema fericirii nu se pune decât pentru

cine este liber, de origine nobilă, suficient înzestrat cu bunuri materiale pentru a dispune după plac de timpul său (cf. *E.E.*, I, 2, 1214 b 6–10; *E.N.*, X, 1176 b 22). Ea nu se pune nici pentru sclavi (*E.N.*, X, 1177 a 8; *Pol.*, III, 9, 1280 a 32–34), nici pentru lucrătorii manuali, țărani sau comercianți (*E.E.*, I, 4; *Pol.*, VII, 9, 1328 b 33–1329 a 2), nici chiar pentru copii (*E.N.*, I, 1100 1–4) sau pentru femei (cf. *Pol.*, I, 13, 1260 a 12–14).

[49] Contrar lui Burnet și majorității traducătorilor, dăm sintagmei πρὸς αὐτά interpretarea: „în favoarea lor" (cf. și Tricot, Dirlmeier), considerând-o singura în acord cu contextul.

[50] Punând în discuție „binele universal" (τὸ δὲ καθόλου βέλτιον), Aristotel întreprinde critica „Binelui în sine", la care făcuse deja aluzie (*supra*, 1095 a 26–28) și care, după cum se știe, ocupă locul suprem în ierarhia platonică a Ideilor. În maniera de a se referi aici la Platon („ne sunt prieteni"), F. Nuyens (*L'Évol. de la psychol. d'Ar.*, Louvain, 1948, 181) vede un indiciu că Aristotel se considera încă platonician. V. însă obiecțiile lui P. Aubenque (*Le problème de l'être...*, 207, n. 2), cu care suntem de acord.

[51] Ca linie de conduită, această afirmație îl caracterizează perfect pe Aristotel, care nu face niciodată concesii unor considerente străine de corectitudinea cercetării. Ea este însă, fără îndoială, și o parafrază ironică la cuvintele prin care Platon însuși se scuză când îl critică pe Homer (*Rep.*, VI, 595 b–c; 607 c). Celebrul dicton „amicus Plato, sed magis amica veritas", care trece drept derivând din acest text, provine în realitate din *Viața lui Aristotel*, tradusă în latină în sec. XIII (detalii la Gauthier, *ad. l.*).

[52] Ca prim argument împotriva teoriei Binelui în sine, Aristotel evocă teza platonică după care nu poate exista o Idee pentru lucruri ce admit o succesiune de termeni anteriori și posteriori (sau, în termeni aristotelici, un gen comun distinct de speciile subordonate). Astfel, pentru numerele sau figurile matematice, care admit cel mai mult o gradație de la anterior (πρότερον) la posterior (ὕστερον) sau de la simplu la complex, nu poate exista un gen comun, cum ar fi Numărul în sine sau Figura în sine. Acest lucru este explicat în *E.E.* (I, 8, 1218 a 1–8): în cazul numerelor, multiplul (dublul, triplul, quadruplul etc.) formează o serie în care există un prim termen (dublul) anterior tuturor celorlalte. Dacă predicatul multiplului ar fi o idee unică, existând în sine, această idee ar trebui să fie anterioară tuturor termenilor cărora li se atribuie, dat fiind că poate exista independent de ei. Ea ar fi astfel anterioară și dublului, deci primului termen al seriei, dar a admite ceva anterior primului termen ar fi o absurditate. (Cf. și *Met.*, B, 3, 999 a). Din acest motiv, spune Aristotel, Platon nu a creat o Idee a Numărului, comună tuturor numerelor matematice (v. totuși și *Met.*, M, 6, 1080 b 11–14; cf., pentru această problemă și pentru întreaga argumentare a pasajului, L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, 131 sq., 612–626; H.H. Joachim, 37–41). Pentru cele patru sensuri în care se poate vorbi despre „anterior" și „posterior", cf. *Categ.*, 12 (14 a 26–b 23); *Met.*, Δ, 11, 1018 b 9 sq. Pentru

completarea sensului general al pasajului, cf. *Met.*, Δ, 11, *passim*; Z, 1, 1028 a 32; *De an.*, II, 3, 414 b 19 sq.

[53] Esența (τὸ τί ἐστι) este echivalentă cu substanța (cf. *infra*, n. 54); asupra sensului acestui termen, cf. Tricot (*Met.*, I, 51, n. 6). — Despre calitate (τὸ ποιόν), cf. *Categ.*, 8; *Met.*, Δ, 14, *passim*. — Despre relație (τὸ πρός τι), cf. *Categ.*, 7; *Met.*, Δ, 15 și notele lui Tricot, I, 294–298. Referitor la aplicarea teoriei categoriilor la critica Ideii de Bine, cf. H.H. Joachim, 34 sq.

[54] Dintre toate categoriile, substanța (οὐσία) deține locul cel mai important, ea este termenul prim al seriei în toate sensurile anteriorității. Anterioritatea *prin natură* (sens fundamental, la care se pot reduce toate celelalte) îi permite să existe independent de restul categoriilor, în timp ce acestea din urmă nu pot exista decât raportându-se la ea (cf. *Met.*, Δ, 11, 1019 a 2 sq.). Imposibilitatea unei Idei comune este deci evidentă și în privința categoriilor. (Diferența dintre ceea ce există „în sine", καθ'αὑτά, și ceea ce există „în raport cu altceva", πρὸς ἄλλα, o făcuse și Platon, în *Soph.*, 255 c).

[55] Despre existent (τὸ ὄν), realitatea primă, ce face obiectul *Metafizicii*, Aristotel afirmă că „poate fi semnificat în mai multe feluri" (*Met.*, Γ, 2, 1003 b), definindu-l nu direct, ci prin intermediul categoriilor. Cum acestea sunt însă doar predicate ale existentului, în timp ce existentul în sine, nefiind un universal (cf. *ibid.*, 1005 a), depășește conceptualizarea, rămânând dincolo de categorii, întrebarea pe care însuși Aristotel o pune: „ce este existentul" (*ibid.*, Z, 1, 1028 b) rămâne deschisă. (Pentru tratarea exhaustivă a problemei, cf. P. Aubenque, *op. cit., passim*; pentru analiza critică a interpretărilor, începând cu comentatorii antici și scolastica până la Heidegger și exegeza modernă, cf. A. Dumitriu, *Alétheia*, București, 1984, 177–219.) Despre existentul „ca accident" (alături de celelalte sensuri atribuite de Aristotel existentului), cf. *Met.*, E, 2, 1026 b.

[56] Un nou argument, care nu este, de fapt, decât o reluare a celui dintâi, în lumina doctrinei categoriilor (cf. *E.E.*, I, 8, 1217 b 27; *Top.*, I, 15, 107 a 4–12, *Met.*, Γ, 2, 1003 a 33–b 6 etc.). Intenția întregului pasaj este, evident, de a demonstra că binele (ca și existentul) nu este un universal. Cf. și P. Aubenque, *op. cit.*, 459: „Întreaga critică a platonismului se rezumă la reproșul pe care Aristotel îl aduce lui Platon de a fi făcut din Idee, înțeleasă ca universal, o esență".

[57] Pentru doctrina identității dintre intelect și divinitate (privită ca act al intelectului pur), cf. *Met.*, Λ, 9, 1070 b. Cf. și *infra*, X, 1177 a 13–16, unde este afirmat caracterul divin al intelectului uman.

[58] Al treilea argument, care nu face decât să sublinieze cele spuse mai sus. Cf. și *Met.*, Γ, 2, 1003 b 12; *E.E.*, I, 8, 1217 b 34–1218 a 1.

[59] Dacă primele trei argumente au stabilit că Binele nu este o idee *universală*, cel de al patrulea va arăta că Binele nu este o idee *separată* (cf. *Met.*, Z, 6 *passim*, în special 1031 b 31). În exemplul cu omul, Aristotel va compara Ideea separată a lui Platon cu ideea incarnată, așa cum o concepe el însuși, pentru a ajunge la concluzia

că între individ și specie nu există nici o diferență. Ideea nu este decât un dublu, și încă inutil; singurul interes al ideii universale este de a putea fi atribuită indivizilor, ceea ce, în cazul unei idei separate, nu este posibil (Gauthier). Cf. *Met.*, Z, 16, 1040 b 32–34; *E.E.*, I, 8, 1218 a 10–15. Cf. și L. Robin, *op. cit.*, 56–58.

60 Forma este indivizibilă și nu admite nici o determinare cantitativă de ordin temporal sau spațial (Tricot). Cf. *Met.*, Z, 8, 1034 a 8. Cf. și L. Robin, *op. cit.*, 53–54.

61 Aluzie la seriile paralele ale principiilor pythagoreice (cf. *Met.*, A, 5, 986 a 22–28), unde Unu și Binele se află pe aceeași coloană (Aristotel îi critică însă pentru poziția inferioară atribuită binelui — cf. *Met.*, Λ, 7, 1072 b 30). Tricot atrage atenția că aici (așa cum remarcase deja Eustratos), Aristotel nu are intenția de a aproba teoria pythagoreilor, ci observă doar că, rămânând în sfera verosimilului, e preferabil să susții împreună cu ei că Unu este Binele în devenire (*terminus ad quem* de natură ideală spre care tind toate lucrurile individuale), decât să postulezi de la început, ca Platon, Binele în sine ca identic cu Unu în sine cu titlu de cauză primă, derivând de la ele toate celelalte bunuri. (Deși, adaugă Tricot, Motorul imobil și transcendent al lui Aristotel are mai multe puncte comune cu Ideea platonică de Bine decât cu concepția pythagoreică).

62 Fără să adere la doctrina pythagoreilor, Speusippos se apropie de ea punând Unul la originea lucrurilor și distingându-l de Bine (cf. *Met.*, N., 4, 1091 b 35; despre acest pasaj, ca și despre doctrina lui Speusippos, cf. L. Robin, *op. cit.*, 512–513).

63 În *Metafizica* (cf., în afară de pasajele citate în notele anterioare, Z, 2, 1028 b 21–24; Λ, 10, 1075 a 36–37; N, 5 *passim* etc.).

64 Aristotel se întoarce la doctrina platonică atacată (*supra*, 1096 a 18–23), pentru a ajunge, printr-un alt demers, la aceeași concluzie. Obiecția pe care el însuși (și nu platonicienii) o ridică aici se referă la distincția pe care Platon o aplicase într-adevăr la bine (*Rep.*, II, 357 b–d), între bunurile în sine și cele secundare sau derivate (acestea din urmă fiind doar un mijloc pentru primele); dintre acestea, bunuri în adevăratul sens al cuvântului erau considerate doar primele, subordonate Ideii de Bine. Răspunsul dat de Aristotel va fi (*infra*, 15–26) că această distincție nu rezolvă dificultatea, pentru că: a) sau Ideea de Bine este cu adevărat un bine în sine, dar atunci, lucrurile ce depind de ea încetând să mai fie bunuri în sine, Ideea rămâne o formă fără conținut; b) sau, dacă aceste lucruri sunt bunuri, Binele în sine ar trebui să se distribuie între toate, fără a pierde nimic din natura sa; or, toate aceste bunuri în sine au un λόγος (o *noțiune, o definiție*) diferit. În concluzie (r. 25), oricare ar fi alternativa, Ideea de Bine nu ar trebui să aibă nici un loc în lumea Ideilor, deși în ierarhia platonică ea deține locul cel mai înalt, sub dependența ei aflându-se atât lumea transcendentă, cât și (prin participare) universul sensibil. (Cf. Tricot, 50, n. 1; pentru o paralelă cu textul platonic, v. și Gauthier, *ad. l.*).

65 Cf. *Top.*, III, 5, 119 a 30.

[66] Trebuie subliniat, așa cum remarcă Tricot, faptul că ele se deosebesc în mod *esențial*, ceea ce exclude orice definiție comună ca bunuri, și nu printr-o calitate secundară, care le-ar putea face să fie privite ca specii ale Binelui.

[67] Precizarea este importantă: nefiind o omonimie accidentală (ἀπὸ τύχης), adică un simplu fapt lingvistic datorat hazardului, înseamnă că omonimia binelui este intenționată (ἀπὸ διανοίας — opoziția apare în *Phys.*, II, 5, 197 a 1–2), deci presupune un raport rațional. Puțin mai departe, Aristotel apelează la o altă formă a omonimiei, analogia (κατ' ἀναλογίαν), exemplificând-o cu relația vedere-suflet. Omonimia constă aici într-un procedeu al limbajului bazat pe o relație matematică: proporția sau egalitatea de raporturi între lucruri diferite (adică egalitatea geometrică a lui Platon, *Gorg.*, 508 a, cum remarcă P. Aubenque, *op. cit.*, 202, n. 4), căreia Aristotel pare să-i acorde preferință, pentru a pune în relief comunitatea de nume a diferitelor forme de bine, enunțate ca tot atâtea sensuri ale existentului. (Pentru analiza detaliată a tuturor formelor de analogie, ca și pentru aplicarea lor la Aristotel, cf. L. Robin, *op. cit.*, 151–164; cf. și P. Aubenque, *op. cit.*, 201–203).

[68] În *Metafizica* (probabil Γ, 2, 1003 a 33).

[69] Cf. și *Pol.*, VII, 17, 1337 a 1.

[70] Ironie la adresa platonismului, Cf. *Met.*, A, 991 a 20–b 1. Recomandarea cunoașterii empirice în profesii de felul celor enumerate aici nu înseamnă însă eludarea celei teoretice, asupra căreia, dimpotrivă, se insistă (cf. X, 10, 1180 b 13–23), ci numai recunoașterea ei ca indispensabilă unor asemenea domenii.

[71] Aristotel își va expune acum propria doctrină. Binele căutat este binele accesibil, realizabil în practică, adică binele-scop al acțiunilor umane, în opoziție cu binele în sine al lui Platon, care nu este decât un concept.

[72] Adică la ideea că scopul tuturor activităților noastre este binele suprem (cf. *supra*, 1094 a 18–21). Despre dificultățile de interpretare suscitate de această frază, cf. Souilhé, 95–96; Gauthier, 50.

[73] „Scopuri perfecte“, adică scopuri finale, ultime. După explicațiile din *Met.*, Δ, 16, *passim*, un lucru este perfect (τέλειον) când: a) nu i se mai poate adăuga nimic; b) nimic nu-i poate fi superior; c) și-a atins scopul. Binele suprem, care se identifică cu scopul suprem, este perfect în toate aceste trei accepțiuni (cu alte cuvinte, din punct de vedere cantitativ, calitativ, final).

[74] Conceptul de αὐτάρκεια exprimă capacitatea de a-și ajunge sieși, de a putea exista exclusiv prin sine, fără a avea nevoie de nimic din afară, ceea ce presupune posibilitatea de a fi independent (pentru sensul politic, aplicat la cetate, cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 2; III, 9, 1280 b 32 etc.). Din acest concept, care a jucat un rol important în gândirea greacă și înainte de Aristotel (Democrit, Socrate și mai ales Antisthenes), pentru ca în curentele filosofice elenistice să aibă o evoluție spectaculoasă, filosoful face o condiție *sine qua non* a fericirii (cf. *infra*, X, 7). Despre sensul complementar al celor

două atribute ale fericirii: perfecțiunea și autarhia, cf. J.R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 292. Asupra evoluției idealului autarhic în gândirea greacă, cf. J.A. Festugière, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, 1947, 109–126.

[75] Cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 2–3. Idealul individului nu se poate realiza, după Aristotel, decât în contextul cetății. Omul izolat, solitarul (μονότης), este în concepția lui un nefericit, solitudinea acționând ca obstacol în orice activitate umană, chiar și în cea contemplativă (cf. *infra*, X, 7, 1177 a 32–34), un obstacol deci în calea fericirii.

[76] *Infra*, IX, 1170 b 20 sq.

[77] Cum remarcă Burnet (urmat de Gauthier), Aristotel arată aici că o argumentare ca aceea a lui Platon (din *Phileb.*, 20 e–22 e; 60 b–61 a) nu poate fi aplicată la fericire. Incluzând toate celelalte bunuri (care în raport cu ea nu reprezintă decât mijloace în vederea unui scop unic), fericirea nu poate fi sporită prin adăugarea a nimic altceva; de pildă: fericire + sănătate > fericire. Cf. și *Top.*, III, 2, 117 a 16–18; *M.M.*, I, 2, 1184 a 15–21; *Rhet.*, I, 7, 1363 b 18–21.

[78] În orig.: ἔργον (funcție, sarcină, operă, act), concept elaborat de Platon (*Rep.*, I, 352 d–354 a). Cf. și *E.E.*, II, 1, 1219 a 5–8. Fiecare lucru sau ființă își are funcția sa proprie, care-i definește esența și pentru care, de fapt, există (cf. *De caelo*, II, 3, 286 a 8–9), după îndeplinirea căreia recunoaștem dacă este cu adevărat ceea ce pare a fi (cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 23 sq.; *Met.*, Z, 10, 1035 b 16–17 etc.). Funcția proprie omului, în calitate de om (dincolo de funcțiile particulare specifice diverselor meserii), constă, ca și la Platon, în activitatea părții raționale a sufletului, deci în exercițiul gândirii. (Despre conceptul de ἔργον la Platon și Aristotel, cf. H.H. Joachim, 48–49.)

[79] Dacă aici, urmând linia platonică, Aristotel atribuie funcția omului exclusiv activității sufletului rațional (care-l diferențiază de restul viețuitoarelor), cu totul alta va fi concepția sa în tratatul *De anima*, unde activitatea gândirii însăși reclamă activitatea nu numai a sufletului senzitiv și a celui vegetativ, ci și a corpului întreg. (Pentru comparație, cf. F. Nyens, *op. cit.*, 190–191; contra J. Léonard, *Le bonheur chez Ar.*, Bruxelles, 1948, 28–38, care consideră că pasajul de față presupune psihologia din *De an.*). Despre diviziunea aristotelică a sufletului, cf. *infra*, n. 142.

[80] Majoritatea comentatorilor văd în această frază o interpolare târzie (pentru discuția filologică, cf. Gautier, *ad. l.*), cu excepția lui Souilhé (urmat de Tricot), care, propunând o ușoară modificare, îi apără autenticitatea, considerând-o necesară argumentării.

[81] Cele două sensuri în care trebuie luată existența sunt: a trăi *potențial* și a trăi *în act*. Este distincția (pe care Aristotel o făcuse încă în *Protr., fr. 14* W, p. 56; cf. *infra*, 1098 b 31–1099 a 7) înre ἕξις (aptitudine, dispoziție habituală) și ἐνέργεια (exercitarea aptitudinii, în vederea îndeplinirii actului, ἔργον), distincție adoptată de filosofia scolastică sub terminologia *actus primus* și *actus secundus*. Cf. și *De an.*, II, 1, 412 b 21 sq. Reprezentând scopul activității, împlinirea ei, actul este superior simplei dispoziții habituale. Cf. și *E.E.*, II, 1, 1219 a 9–18.

[82] În sensul că atributul de „desăvârșit“ nu-l transferă pe individul ce-l posedă în alt gen decât individul obișnuit. Despre principiul incomunicabilității genurilor, la a cărui respectare se face aluzie aici, cf. comentariul lui Tricot la *Met.*, I, 94–95.

[83] Întrucât pasajul „vom spune... proprie“ are valoare de sinteză a ceea ce-l precede, suprimăm parantezele drepte între care-l pune Bywater (ca fiind o simplă repetiție).

[84] Expresia din original (ἐν βίῳ τελείῳ) a fost interpretată de majoritatea comentatorilor ca durată ce dă omului posibilitatea de a-și manifesta virtuțile (vezi, în acest sens, Souilhé, 103–104; Rodier, 115–116). Dar nu este vorba numai de durată, ci mai ales de *calitatea* acestei vieți, de împlinirea ei în sens de desăvârșire. În comentariul său, Gauthier observă că Aristotel, punând problema fericirii, nu are în vedere nici copiii, nici tinerii (primii neexersându-și încă virtuțile, ceilalți fiind doar în curs de a le deprinde), ci numai vârsta matură, singura în care omul, aflându-se în posesia virtuții, o poate pune în act; el este cel care, pentru a-și desfășura din plin această activitate, are nevoie de durată. Tot Gauthier (*La morale d'Ar.*, cit., 48) pune în evidență faptul că, deși Aristotel este de acord cu numele de fericire pe care oamenii îl dau scopului ultim al vieții, binelui suprem, acest nume apare la el cu totul accidental, determinarea binelui sprijinindu-se în întregime pe o metafizică a finalității. În ochii lui Aristotel omul este „fericit“ când realizează lucrul pentru care există, iar acest lucru este pentru el datoria prescrisă de rațiune, astfel încât se poate vorbi, în concepția sa, despre o adevărată „datorie de a fi fericit“ *(ibid.)*. În sfârșit, făcând sinteza elementelor presupuse de fericirea aristotelică, Sylv. Maurus o definește astfel: *felicitas hominis est perfectissima operatio rationalis, secundum perfectissimam virtutem, in vita perfecta et diuturna.*

[85] Modestia acestei afirmații este doar aparentă: Aristotel știe că în materie de morală este un novator, că a trasat cu mână de maestru schița unei științe viitoare, pe care generațiile ce-i vor urma o vor dezvolta în detaliu. Gauthier, *op. cit.*, 130–133, enumeră trăsăturile care, după opinia sa, au lipsit acestei morale pentru a răspunde din plin intențiilor ce au inspirat-o, precizând și elementele prin care stoicii, de exemplu, au dus-o mai departe.

[86] *Supra*, 1094 b 13.

[87] Distincția dintre metoda de lucru a tâmplarului și cea a geometrului este distincția dintre știința teoretică, al cărei scop este aflarea adevărului, și știința practică, al cărei scop este aplicarea lui (cf. *Met.*, α, 1, 993 b). Pentru expresia „contemplator al adevărului (θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς), cf. Plat., *Rep.*, V, 475 e. În *Protr.*, *fr. 13* W, p. 54, filosoful moralist, privit ca geometru (*fr. 5 b* W), contemplă „lucrurile în sine“, adică adevăratele realități. Optica este evident alta aici, unde (cf. Gauthier) Aristotel condamnă concepția însăși a unei morale geometrice.

[88] Cf. *supra*, n. 39.

[89] Aristotel stabilește o diferență între cunoașterea *intuitivă* a principiilor științelor, care nu au cauză antecedentă și sunt sesizabile în mod nemediat, și cunoașterea

demonstrativă prin cauză sau mijloc. Sesizarea nemediată a principiilor (și mai ales a celor de ordin moral) se face, după caz, prin inducție, percepție sensibilă sau obișnuință, dar orice demonstrație propriu-zisă este exclusă. Astfel încât moralistul nu are de stabilit o definiție a fericirii; îi este suficient să arate ce este în fapt fericirea, precum și opiniile curente despre ea (Tricot).

[90] Inducția (ἐπαγωγή), proces opus silogismului, constă în descoperirea prin intuiție intelectuală (νοῦς) a universalului, pornind de la perceperea prin senzație (αἴσθησις) a particularului, în care universalul este conținut ca potență. O explicare detaliată a întregului proces, în *Met.*, A, 1, 980 b 25–981 a 12; cf. și *infra*, VI, 1141 a 7. Cf. *Top.*, I, 12, 105 a 13; 16, 108 b 7–12; *Anal. pr.*, II, 23, *passim*; 68 b 7–37; *Anal. post.*, I, 3, 72 b 5; 18, 81 b 5; II, 19, 100 a 1 etc.

[91] Percepția (αἴσθησις) este punctul de plecare în procesul inducției, prima treaptă în cunoașterea universalului prin particular. Cf. *Anal. pr.*, II, 21, 67 a 21.

[92] În orig.: ἐθισμῷ τινι. Cum notează Burnet, este vorba și aici de un fel de inducție. Sesizarea principiilor prin intermediul experienței de viață (cf. 1095 a 3) și a bunelor deprinderi dobândite prin educație (cf. 1095 b 4 sq.) este un procedeu specific moralei, reclamând un anumit grad de maturitate. Cuvintele din continuare („la fiecare prin altă modalitate") vor să spună că alegerea procedeului (inducție, percepție senzorială sau obișnuință) nu trebuie să fie întâmplătoare, ci adecvată naturii principiului căutat.

[93] Proverb citat sub forma sa platonică (cf. de ex. *Legi*, VI, 753 e). Urmărind să precizeze aici fundamentul însuși al filosofiei morale, Aristotel, profitând de dublul sens al termenului ἀρχή, înțelege „principiu" acolo unde proverbul spune „început".

[94] Gauthier, punând în discuție cele trei redactări (1094 b 11–1095 a 11; 1095 a 31–b 13; 1098 a 26–b 8) în care Aristotel trasează caracteristicile metodei proprii filosofiei morale, subliniază diferența dintre concepția de aici și cea din *Protreptikos* (cf. *fr. 13* W), unde cunoașterea morală era încă privită, în structura ei, ca speculativă. Înțelegând că pentru a dirija *efectiv* acțiunea era nevoie de un tip de cunoaștere nou, intenția lui Aristotel este acum de a pune în lumină originalitatea cunoașterii morale față de cunoașterea teoretică, deosebind-o prin: a) *obiect*, adică acțiunea umană, ce se desfășoară pe planul singularului și contingentului, implicând deci o mare doză de indeterminare (cf. 1094 b 11–12; 1098 a 27–33; cf. și II, 1104 a 3–9; IX, 1165 a 12–14; b) *scop*, care nu se limitează la a cunoaște natura actului pe care-l studiază, ci urmărește realizarea lui efectivă (1095 a 5–6); c) *metodă*: întrucât acțiunea se situează pe planul individualului, cunoașterea morală implică cunoașterea individualului și deci experiența (cf. 1095 a 2–4; 1095 b 4–5, 6, 13; 1098 b 4), la care se adaugă raționalizarea pasiunilor (cf. 1095 a 4–11). Fără să fie nici dialectică, nici știință propriu-zisă, cunoașterea morală reunește, într-o unitate *sui-generis*, „contingența cunoașterii dialectice și universalitatea cunoașterii științifice" (cf. Gautier, 23–25).

[95] „Datele faptice“ (τὰ ὑπάρχοντα) sunt, în cazul de față, opiniile curente (τὰ λεγόμενα) despre natura fericirii, a căror examinare va stabili concordanța dintre ele și considerațiile teoretice precedente, adică raționamentul științific bazat pe premise și concluzii. (Aristotel anunță astfel metoda dialectică de care se va servi în capitolele următoare.) „Adevărul“ și „falsul“ cu care aceste date vin în acord sau dezacord sunt „principiul adevărat“ și „principiul fals“ (cum traduce Tricot). V. și comentariul lui Toma d'Aquino, 140, 38. Cf. și *E.E.*, I, 6, 1216 b 26–1217 a 17.

[96] Diviziunea tripartită a bunurilor, veche doctrină ce apare foarte des la Platon (cf. *Legi*, III, 697 b; V, 743 e; IX, 870 b; *Gorg.*, 477 c etc.), preluată și de Aristotel (*Protr.*, *fr. 11* W; *E.E.*, II, 1, 1218 b 32–34; *Pol.*, VII, 1, 1323 a 21–27; *Rhet.*, I, 5, 1360 b 26–28), situează pe prim plan bunurile sufletului, ceea ce concordă cu propria sa definiție a fericirii, pe care o concepe ca activitate a sufletului (cf. *supra*, 1098 a 14). Distincția dintre bunurile corpului și cele ale sufletului va dispărea însă în doctrina hylemorfică din tratatul *De anima*, unde nu se va mai vorbi decât despre bunuri ale *omului*, ceea ce presupune concepția despre corp și spirit ca unitate indisolubilă (cf. F. Nuyens, *op. cit.*, 195—196).

[97] Cf. *supra*, 1095 a 18–20. Pentru definiția fericirii ca εὐπραξία (succes, în sensul de acțiune reușită), cf. *Phys.*, II, 6, 197 b 5. Cum observă Gauthier, *ad l.*, ceea ce Aristotel reține aici este prezența, pentru a desemna fericirea, a noțiunilor „a trăi“ și „a acționa“, în timp ce el însuși a definit fericirea ca activitate, adică viață în act (acesta fiind adevăratul sens al cuvântului „viață“, cf. 1098 a 5–7).

[98] Aluzie, probabil, la Platon, *Philebos*. De altfel, începând cu Homer, Pindar etc., întreaga tradiție greacă pune pe prim plan virtutea (chiar dacă semnificațiile acestui concept s-au metamorfozat de la o epocă la alta).

[99] Referință la Platon, *Phileb.*, 21 d–22 a; 60 e.

[100] Se pare că această opinie aparține lui Xenokrates (cf. Clemens din Alexandria, *Stromata*, II, 22). Despre dificultățile de identificare precisă a autorilor opiniilor amintite în acest pasaj, cf. Souilhé, 114.

[101] Accentul pus de Aristotel pe deosebirea dintre ἕξις (habitus, dispoziție habituală) și ἐνέργεια (activitate, actualizare, punere în act), prin care transpune în propriul său limbaj tehnic termenii platonici de κτῆσις (posesiune) și χρῆσις (uz), este esențial în contribuția sa la definiția fericirii: binele suprem constă în χρῆσις și nu în κτῆσις (Xenokrates), în ἐνέργεια și nu în ἕξις (Speusippos). Cf. *supra*, 1098 a 5–7 și n. 81; cf. și *E.E.*, I, 4, 1215 a 20–25). Deci, dacă fericirea constă în virtute, atunci ea este virtute în act, nu simplu habitus. (Pentru detalii despre virtute ca ἕξις, cf. *infra*, II, *passim*).

[102] Cf. *E.E.*, II, 1, 1219 b 9. Pentru ilustrarea permanenței acestei doctrine în gândirea lui Aristotel, vezi și interesanta paralelă, în comentariul lui Gauthier, cu raportul dintre acțiune și caractere din teoria tragediei (cf. *Poet.*, VI, 1450 a 15–20).

[103] Distincția dintre plăcerile veritabile și cele false, asupra căreia Aristotel va reveni de repetate ori în cursul tratatului, o făcea și Platon (*Phileb.*, 44 e sq.). Controversele se nasc în jurul plăcerilor cu caracter accidental, variabile după împrejurări, în timp ce plăcerile legate de activitatea conformă cu virtutea reprezintă un bine în sine, intrinsec (fiind propriu sufletului, cf. *supra*, r. 8). Cf. și X, 1173 b 7–11; 1177 a 22–27, b 20–21; *Protr., fr. 14* W; *E.E.*, II, 1, 1218 b 34 etc.

[104] Cf. *supra*, 1094 b 28.

[105] Cu aceste versuri se deschide *Etica Eudemică*. Despre originea lor incertă, cf. Gauthier, *ad. l.*; v. și Dirlmeier, 18, n. 2.

[106] Dacă Aristotel postulează activitatea virtuoasă ca pe un bun al sufletului, ce condiționează în mod necesar fericirea, constituindu-i esența, el nu ignoră faptul că desfășurarea însăși în bune condiții a acestei activități reclamă, ca o condiție suplimentară, ca un auxiliar, și o serie de alte elemente, înscrise în sfera bunurilor corpului și a celor exterioare. El concepe aici bunurile exterioare ca instrumente (ὄργανα) ale acestei activități, deci ale sufletului (cf. *infra*, 1099 b 28; cf. și *Protr., fr. 4* W; *Pol.*, VII, 1, 1352 b 8 etc.), așa cum corpul întreg îl concepuse ca instrument al sufletului (cf. *Protr., fr. 6* W; *E.E.*, VII, 8, 1241 b 18–22 etc., după ce Platon, *Theait.*, 184 d., 185 a, d, concepuse cu acest titlu simțurile). Mai departe (VII, 1153 b 17–25; X, 1178 b 4–5; 1179 a 1–13) va preciza însă că, dincolo de anumite limite, aceste bunuri exterioare, reclamate de activitatea sufletului fără a fi incluse în ea (ca plăcerea, de ex.), își pierd calitatea de instrumente, devenind un impediment.

[107] Fără să dețină calitatea de instrumente ale activității sufletului, bunurile exterioare din categoria celor menționate acum sunt cerute totuși, ca auxiliar, de fericire (pentru această clasificare, Gauthier, *ad l.*). Ele sunt chiar bunurile ce constituie idealul clasic de fericire la greci (cf. *Rhet.*, I, 5, 1360 a 19 sq.; cf. și Isokrates, *Euagoras*, 22–23; 70–72); de aceea, majoritatea oamenilor și confundă fericirea cu prosperitatea exterioară. Luând în considerație și asemenea elemente, ce țin nu de activitatea sau de meritele noastre, ci de domeniul hazardului, al soartei favorabile (εὐτυχία, cf. *infra*, r. 8), la care adaugă pe parcurs și alte trăsături, Aristotel concepe fericirea în plenitudinea ei.

[108] Cf. *E.E.*, I, 1, 1214 a 14–30. Aristotel se inspiră aici din Platon, *Menon*, 70 a, unde se pune aceeași întrebare referitor la virtute. Problema sursei fericirii (în esență, de a ști dacă această sursă se află *în noi* sau *în afara noastră*) este în fond reductibilă la problema sursei virtuții, mult dezbătută în cultura greacă odată cu apariția curentului novator al sofiștilor (asupra acestui aspect, v. I. Banu, *Studiu istoric* la *Filosofia greacă până la Platon*, I, 1, București, 1979, CCXII–CCXXXIII). Dezbaterea este sumar amintită aici prin opunerea, pe de o parte, a tezei accederii la virtute prin studiu (sofiștii) sau exercițiu (Antisthenes), ceea ce presupune fericirea ca virtual accesibilă tuturor oamenilor, pe de alta a concepției aristocratice despre virtute ca favoare divină acordată unor aleși (cf. Platon, *Menon*, 99 e; cf. și Theognis, 441–446, 1171; Pindar, *Ol.*, IX,

100–111; *Pyth.*, X, 10–12; *Isth.*, VI, 10–13 etc.; Sofocle, *Antig.*, 683–684 etc.) sau a credinței populare în intervenția hazardului, deci într-o sursă exterioară. Concepția lui Aristotel, mult mai complexă și nuanțată, ce se va defini pe parcurs, îl situează pe o poziție intermediară: dacă admite valoarea studiului (pentru deprinderea virtuților intelectuale) și pe cea a educației (pentru cele etice), el nu va neglija nici importanța înzestrării naturale, pe care instrucția și educația nu fac decât s-o perfecționeze, în absența căreia acestea din urmă sunt ineficace. (Cf. II, 1103 a 15–18, 24–28; VI, 1144 b 4–6; X, 1179 b 21 sq.; III, 1114 b 6–12 etc.). Respingând ideea arbitrară a hazardului sau a favorurilor divine, ce ar face din virtute o calitate rară și întâmplătoare, Aristotel situează *în om* sursa fericirii, considerând-o prin natura sa un bun accesibil, în principiu, tuturor (cf. *infra*, 1099 b 18; cf. și *E.E.*, I, 3, 1215 a 8–19); dar rezervele și condițiile formulate de-a lungul tratatului duc în ultimă instanță la concluzia că în realitate acest acces este foarte dificil, cunoscând numeroase trepte care sunt tot atâtea etape de selecție, punctul final atingându-l numai numărul restrâns al celor capabili de a se ridica la o mare elevație spirituală. Or, dacă astfel fericirea aristotelică, fără să fie un privilegiu aristocratic, rămâne totuși „privilegiul unei elite“ (Gauthier, *La Morale d'Ar.*, 50), ea nu este decât „răsplata virtuții“ (*infra*, r. 16–17), deci un privilegiu meritat în măsura efortului depus. Făcând din fericirea astfel înțeleasă un imperativ, Aristotel înțelege să ceară omului o permanentă voință de autoperfecționare morală și spirituală, de a da și a pune în valoare tot ce e mai bun în el, cu alte cuvinte îl invită, în numele unei foarte înalte idei despre om, să fie ceea ce este și trebuie să fie. Acesta este sensul, nobil și sever, în care fericirea aristotelică poate fi cu adevărat accesibilă *oricărui* om, cu condiția s-o vrea.

[109] Metafizicii. În realitate însă, Aristotel nu a tratat nicăieri această problemă și probabil (cf. Ramsauer, Burnet, Souilhé etc.) nici nu avea intenția s-o facă. Despre tonul ironic al întregului pasaj, cf. Gauthier *ad l.*

[110] În orig.: τοῖς μὴ πεπηρωμένοις, Aristotel înțelege prin πήρωμα orice produs anormal, neîmplinit, incomplet, nedezvoltat, în opoziție cu ceea ce este τέλειος, adică și-a atins dezvoltarea firească (Tricot); inaptitudinea despre care este vorba aici se datorează deci unei cauze naturale, unui viciu de structură.

[111] Activitatea naturii — și, prin analogie, cea a artei — fiind în concepția lui Aristotel o activitate teleologică, orice ființă sau operă reprezintă punctul final al procesului dinamic presupus de această activitate, *actul* spre care se tinde, realizarea sub o formă desăvârșită a scopului urmărit (cf. *Phys.*, II, 8, 199 a 12–15; VIII, 7, 260 b 22; *De part. anim.*, I, 1, 641 b 23–26 etc.; pentru tratarea dezvoltată a problemei, cf. L. Robin, *Aristote*, cit., 158 sqq.; M.-P. Lerner, *op. cit.*, 153 sqq.). Deși finalismul lui Aristotel derivă din cel platonic (cf. A. Mansion, *Introd. à la phys. arist.*, Louvain, 1946, 338; cf. și A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, 1953, 219–259, despre optimismul cosmic împrumutat de Aristotel

din *Timaios* și *Legi*), este vorba mai degrabă de o filiație formală decât de una în spirit (asupra acestui punct, cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962. 273).

[112] Toma d'Aquino presupune că textul se referă la divinitate, care este *totius naturae causa* (172, 46). Este vorba însă de intelectul uman, privit de altfel ca element divin în om (cf. *infra*, X, 7, 1177 a 13–16).

[113] Bunurile exterioare (cf. *supra*, n. 106–107). Aristotel trasează acum concluzia sintetică a problemei tratate dialectic în capitolele precedente: componentele fericirii fiind *virtutea* (care-i constituie esența și are cauza în noi) și *bunurile exterioare* (simple atribute sau instrumente, ce depind de hazard), cauza prin excelență a fericirii suntem *noi înșine*, hazardul nefiind decât o cauză subordonată (cf. Gauthier *ad l.*; v. și Joachim, 57–58).

[114] *Supra*, 1094 a 26–b 11. Pentru dezvoltarea ce urmează, din care rezultă capacitatea rațiunii umane de a conduce spre fericire atât individul, cât și societatea, cf. Toma d'Aquino, 174, 46.

[115] *Supra*, 1098 a 18 și n. 84.

[116] Cf. Herodot, I, 32. Adagiul atribuit lui Solon, de fapt o veche maximă a înțelepciunii grecești, după care orice privire esențială este retrospectivă, devenise un loc comun în literatură, mai ales în tragedie (cf. în special Sofocle, *Oed. rege*, 1528–1530; Eschyl, *Agam.*, 928–929; Euripide, *Androm.*, 100–102 etc.; cf. și Platon, *Legi*, VII, 802 a etc.). Stoicii vor fi primii care o vor combate, cu teoria lor despre timp și despre independența fericirii.

[117] Comentatorii au văzut aici unul dintre textele cele mai semnificative din *E.N.* pentru atitudinea luată de Aristotel în această perioadă în problema supraviețuirii sufletului după moarte. Nu mai este vorba de teoria platonică a imortalității (pe care o apără în *Eudemos*), dar nici de aderarea la credințele populare evocate mai jos. Ceea ce-l interesează aici este, de fapt, negarea nu a imortalității, ci a posibilității sufletului de a avea o activitate după moarte, ca și a oricărei conștiințe a binelui sau a răului ce i-ar ajunge de la cei vii (cf. *infra*, r. 19–20). A vorbi despre fericire în asemenea condiții ar fi deci un nonsens.

[118] Cuvintele lui Solon sunt interpretate acum în sensul că nu vor să spună că nu ești fericit decât după moarte, ci că propoziția ce atribuie unui om predicatul de „fericit" nu poate fi formulată decât în momentul morții sale, adică la *imperfect*, și asta pentru că, atâta timp cât trăiește, viitorul îi este ascuns (cf. *infra*, 1100 a 18), fiind susceptibil în orice clipă de schimbare. Omul participă la o lume a contingenței și numai moartea poate, în cazul ființei vii, să opereze transmutarea contingenței în necesitate retrospectivă, să separe accidentul de ceea ce aparține cu adevărat subiectului care nu mai este. Nu există deci atribuire esențială în cazul unui om (dacă înțelegem prin aceasta o atribuire proprie și nu doar una generică) decât aplicată unui subiect „qui n'est ce qu'il est que parce qu'il n'est plus" (P. Aubenque, *Le problème de l'être*..., 469). Cu alte cuvinte, funcția morții este de a revela în mod negativ, în ființa vie, ceea ce aparține

esenței sale de ființă vie, adică formei, quiddității sale, în opoziție cu ceea ce, aparținând materiei sale, este de ordinul accidentului (*ibid*., 470).

[119] Caracterul de stabilitate (τὸ μόνιμον) este unul dintre atributele esențiale ale fericirii, pe care i-l imprimă situarea ei în virtute (cf. *infra*, r. 10–16), atribut ce o sustrage capriciilor hazardului, definit prin contrast ca instabil (cf. *Phys*., II, 5, 197 a 30).

[120] Citat dintr-un poet necunoscut. A afirma așa ceva ar veni, evident, în contradicție cu conceperea fericirii ca un lucru stabil (cf. și Toma d'Aquino, 186, 49).

[121] *Supra* 1099 a 31–b 9.

[122] Cf. *infra*, VI, 1140 b 28–30. Platon (*Men*., 98 a; *Tim*., 29 b; *Scris*. *VII*, 340 c–d) evidențiase stabilitatea științei, prin contrast cu caracterul funciarmente variabil al opiniei. Dacă Aristotel consideră activitățile virtuoase mai stabile și decât științele, este pentru că orice cunoaștere teoretică, posedată dar neutilizată, se uită mai ușor decât deprinderile morale, ce se imprimă în om ca o a doua natură (cum vor spune mai târziu stoicii) și au mai multe ocazii de a fi puse în act. Referirea la activitățile virtuoase cele mai stabile și mai înalte este o aluzie la contemplare, ea fiind cea mai demnă de prețuire (cf. *infra*, X, 1178 b 31–32) și, totodată, cea care permite continuitatea maximă (*infra*, X, 1177 a 21). Cum observă însă P. Aubenque (*op. cit*., 468), este vorba doar de *trepte* ale stabilității, în lumea contingenței nefiind posibilă atingerea unei stabilități absolute.

[123] Vers din Simonides (citat și comentat și în Platon, *Protag*., 339 b–347 a). Aplicând omului asemenea atribute, pe care poetul le consideră un privilegiu doar al zeilor, Aristotel depășește idealul tradițional de moderație adoptat de Simonides.

[124] Ele se integrează astfel în categoria bunurilor exterioare ce servesc drept instrumente pentru activitatea conformă cu virtutea (cf. Toma d'Aquino, 194, 52: *in quantum sunt instrumenta secundum virtutem... virtus utitur eis ut quibusdam instrumentis et bene agendum*).

[125] Portretul omului cu grandoare sufletească (μεγαλόψυχος), în care s-a văzut o anticipare a impasibilității înțeleptului stoic, va fi prezentat în detaliu *infra*, IV, 7–9. Nu întâmplător Aristotel menționează aici această virtute, ea având un rol decisiv în asigurarea stabilității fericirii.

[126] Este definiția completă a fericirii, prin care Aristotel dă răspunsul definitiv problemei ridicate de adagiul lui Solon. Gauthier atrage atenția asupra subtilei utilizări a sensurilor epitetului τέλειος („sfârșit, încheiat", dar și „perfect, desăvârșit"): viața desăvârșită nu este cea care se stinge odată cu acest τέλος (sfârșit) care este moartea, ci viața desfășurată în act în vederea acestui τέλος (scop), care este activitatea virtuții desăvârșite (τελεία), adică a contemplării (cum se va vedea *infra*, X).

[127] Asupra dificultăților de interpretare a r. 16–21 („Sau poate trebuie să adăugăm... pot fi fericiți"), considerate de majoritatea comentatorilor inautentice, cf. Burnet, 53; Souilhé, 128–129; Gauthier, 84–85 etc.

[128] În sensul că nu ar influența cu nimic fericirea sau nefericirea defunctului. Dar s-ar putea ca argumentarea să fie mai generală, aplicându-se și celor vii, cum interpretează Toma d'Aquino, 203, 54 *(ad felicitatem hominis viventis et mortui)*. Oricum, Aristotel se menține aici pe planul credințelor comune, la care se referă explicit.

[129] Adică în afara acțiunii propriu-zise a piesei (cf. *Poet.*, XXIV, 1460 a 29). Cf. Aspasios 31, 24.

[130] Punând o astfel de întrebare, care devenise clasică (cf. Euripide, *Heracl.*, 593; Isocrate, *Egin.*, 42; *Bus.*, 6; Platon, *Menex.*, 248 b; *Apol.*, 40 sq. etc.), Aristotel împărtășește scepticismul curent. Dar dacă aici manifestă o indulgență ironică față de credințele comune evocate, în *De an.*, III, 5, 430 a 23–24 le va opune o negare formală (intelectul activ este, fără îndoială, nemuritor, dar nici nu-și amintește de viața terestră, nici nu știe ce se petrece acolo). Cf., pentru detalii, Gauthier *ad l.*

[131] Această clasificare a bunurilor (pe care o regăsim în *M.M.*, I, 2, 1183 b 20–30) presupune: 1) τὰ ἐπαινετά (lucruri recomandabile, demne de elogiu, dar care nu posedă decât o valoare relativă); 2) τὰ τίμια (lucruri demne de onoare, de venerație, depășind orice elogiu, a căror valoare este absolută); 3) δυνάμεις (simple potențe, surse de bine sau de rău după cum se face uz de ele; sunt bunurile exterioare).

[132] Cf. *infra*, X, 1178 b 8–18, unde Aristotel va clarifica sensul acestei afirmații. Neexistând o comunitate de natură între om și zei, a aplica zeilor virtuți pur umane (curajul, dreptatea etc.) ar fi o absurditate: perfecțiunea divinității o situează deasupra virtuților (cf. VII, 1145 a 26), deci deasupra elogiilor.

[133] Cei ce se dedică activității contemplative (tratată pe larg *infra*, X). Despre semnificațiile vb. μακαρίζειν (a proclama pe cineva fericit ca un zeu), termen provenit din limbajul inițiatic, cf. Gauthier, *ad l.*

[134] Aluzie la *Phileb.*, 22 c–23 b, unde Platon, întrebându-se căruia dintre concurenții la titlul de fericire i se cuvine primul premiu, îl acordă vieții mixte (înțelepciune + plăcere), în timp ce plăcerea o situează pe locul trei. Despre doctrina lui Eudoxos, care acordă plăcerii primul loc, văzând în ea binele suprem, cf. *infra.*, X, 1172 a 27–28; 1172 b 9–35.

[135] Despre ἐγκώμιον (encomion, elogiu public), gen literar învecinat cu ἔπαινος (elogiul propriu-zis), cf. *Rhet.*, I, 9, 1367 b 26–35. Ambele genuri au cunoscut o mare vogă în literatura greacă.

[136] Evident, un principiu final; în această calitate este ea demnă de onoare, deci mai presus de laude. (Despre distincția dintre bunurile demne de laudă și cele demne de onoare ca expresie a distincției dintre bunurile aflate în stare habituală și cele în activitate, cf. Gauthier *ad l.*).

[137] A studia virtutea (sau mai exact activitatea virtuoasă) înseamnă pentru Aristotel a studia *esența* însăși a fericirii; a studia fiecare virtute în parte înseamnă a studia *părțile* componente ale fericirii, elementele esenței sale; odată cu contemplarea, virtutea

perfectă ce desăvârșește fericirea, va căpăta contur definitiv (în c. X) și schița fericirii, trasată în linii generale în c. I. (Cf. Gauthier *ad l.*; v. și considerațiile despre viziunea tipic grecească a legăturii stabilite de Aristotel între fericire și virtute, *ibid*).

138 Cf. *infra*, X, 1180 a 25–26; cf. și *Pol.*, II, 5, 1263 a 30–40. În „alții", Eustratos, 109, 7, vede o aluzie la instituțiile lui Solon.

139 *Supra*, 1094 a 26–b 11.

140 Cf. Platon, *Charm.*, 156 b–c. Acest pasaj foarte discutat (despre diversele interpretări, cf. Souilhé, 136–137; Joachim, 61 etc.) reflectă influența asupra gândirii aristotelice (ca și asupra celei platonice) a medicinii raționale din tratatele hippocratice; opunându-se viziunii limitate a medicinii empirice, ea cere, pentru tratarea oricărui caz particular, cunoașterea nu numai a corpului întreg, ci și a naturii umane în general. Același lucru este cerut, prin analogie, omului politic (cf. *Protr., fr. 13* W), cunoștințele despre natura sufletului punând (cum au remarcat numeroși comentatori) psihologia la baza politicii; nimic mai firesc, de altfel, din moment ce omul politic era privit ca educator al cetății.

141 Scrieri destinate publicului larg. Este vorba, probabil, de *Protreptikos* (cf. Jaeger, Nuyens etc.). Pentru o opinie diferită, Burnet, 58.

142 Respingând doctrina platonică a diviziunii tripartite a sufletului (cf. *Rep.*, IV, 438 d; *Phaidr.*, 246 a; *Tim.*, 69 c etc.), Aristotel adoptă încă de la început (cf. *Protr., fr. 6; E.E.*, II, 1, 1219 b 28–1220 a 4 etc.) diviziunea bipartită (a cărei sursă pare să fie opera lui Xenokrates), diviziune căreia-i va rămâne fidel până când va elabora în *De anima* o psihologie nouă (cf. *De an.*, III, 9, 423 a 26, unde o respinge în mod expres). Tot în *De an.* va răspunde la întrebarea pusă aici, respingând localizarea „părților" sufletului din teoria platonică (II, 2, 413 b 14; III, 4, 429 a 10–12; 432 a 19–b 7), considerând că sufletul este indivizibil, deci distincțiile ce se fac nu pot fi decât de ordin logic, conceptual.

143 Vezi și pasajul paralel din *E.E.*, II, 1, 1219 b 36–1220 a 4. De remarcat că, în timp ce diviziunea tripartită a lui Platon lua în considerație doar sufletul *uman*, Aristotel (pe urmele lui Xenokrates) lărgește viziunea la întreaga lume vie.

144 Cf. *infra*, X, 1176 a 34; *De somno*, 1, 453 b 32–455 a 3.

145 Citat, probabil, dintr-un poet comic (cum presupune Tricot). Cf. *E.E.*, II, 1, 1219 b 16–25.

146 Pentru sintagma din original (τινες τῶν κινήσεων — textual „unele mișcări") urmăm traducerea lui Tricot („certaines impressions"), care, subliniind finețea și «modernitatea» acestei analize, observă că termenul κίνησις desemnează aici „les *mouvements des sens*, les *impressions corporelles* (s.a.), qui peuvent franchir, dans le sommeil, le seuil de la conscience" (83, n. 5). V. și *De insomn.*, 3, 462 a 29.

147 Cf. *Probl.*, XXX, 14, 954 a 25. Cf. și Platon, *Rep.*, IX, 571 e–572 b (Pasaj preluat de Cicero, *De divin.*, XXIX).

148 În orig.: φύσις (natură), sinonimă în acest caz cu δύναμις (facultate) sau μόριον (parte). Despre acest sens special al lui φύσις, cf. Bonitz, *Ind. ar.*, 838 a 8.

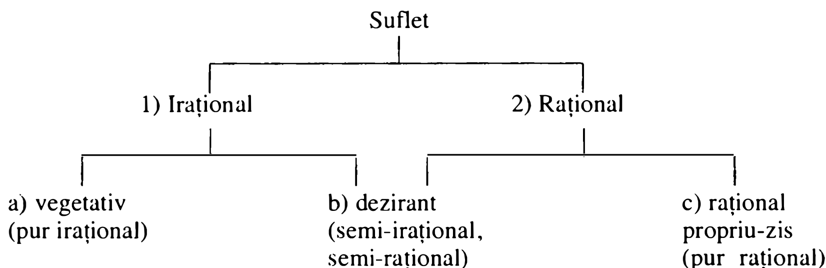
149 Despre stăpânirea și nestăpânirea de sine, cf. *infra*, VII, 1–11.

150 Sensul termenului ὁρμή (impuls, înclinație, tendință) include la Aristotel atât înclinațiile raționale, cât și pe cele iraționale (cf. *E.E.*, 1247 b 18–19), care, în cazul omului stăpân pe sine și al celui nestăpânit, vin în contradicție unele cu altele (cf. *E.E.*, 1224 a 32–33). De aceea, Ramsauer (urmat de Gauthier, Mazzarelli) interpretează expresia ἐπὶ τἀναντία din continuarea textului în sensul că cele două feluri de impulsuri se îndreaptă în direcții contrare *unul față de altul*. În ce ne privește, preferăm interpretarea „în direcții contrare rațiunii" (adoptată de majoritatea comentatorilor), întrucât ni se pare mai logic integrată în sensul general al contextului.

151 Distincția dintre primul și ultimii doi nu este întâmplătoare; atât cumpătarea cât și curajul sunt virtuți (iar virtutea este totdeauna conformă cu rațiunea), în timp ce stăpânirea de sine este doar un „amestec" de virtute și viciu (*infra*, IV, 1128 b 34–35): omul stăpân pe sine *resimte* dorințele rele, chiar dacă nu se lasă antrenat de ele.

152 Dorința (ὄρεξις) este genul, față de care ἐπιθυμία (dorința irațională, apetitul, concupiscența) este una dintre specii, alături de θυμός (impuls, impetuozitate) și βούλησις (dorința deliberativă). Cf. *De an.*, II, 3, 414 b 2; v. și *infra*, III, 1111 b 11–19.

153 Există deci o parte „intermediară", am putea spune, cu dublă apartenență (irațională prin esență, rațională prin participare). Se revine astfel, de fapt, la o tripartiție a sufletului (cum observă Gauthier, *La morale*... 22), dar foarte diferită de cea propusă de Platon. A presupune aici o diviziune quadripartită (Dirlmeier, 25, n. 3) este o eroare (o asemenea diviziune apare abia în VI, 1444 a 9, prin introducerea distincției dintre intelectul practic și cel speculativ). Reproducem mai jos schema lui Gauthier, *comm.*, 97:



154 Dianoetice sau intelectuale (διανοητικαί) sunt virtuțile gândirii (διάνοια), deci ale părții raționale a sufletului; cele etice sau morale (ἠθικαί) sunt virtuțile caracterului (ἦθος), corespunzând părții dezirante (rațională și irațională totodată). Jaeger și alți exegeți au atras atenția asupra faptului că originea acestei diviziuni este platonică, prefigurarea sau chiar schița ei putând fi recunoscută în *Crat.*, 411 a–414 b; *Rep.*, VI, 485 a–487 a; *Legi*, XII, 967 e–968 d etc. (asupra acestui punct, detalii la Gauthier *ad l.*).

CARTEA A II-A

[1] Joc de cuvinte ce apropie ἦθος (caracter) de ἔθος (obicei, deprindere), amintind de metoda utilizată de Platon *(Cratylos)* pentru celebrele sale etimologii. (De altfel, apropierea dintre aceste două noțiuni o făcuse și Platon, *Legi*, VII, 792 e.) Aristotel acceptă aici parțial teoria socratică despre virtuțile-științe, restrângând-o la domeniul virtuților dianoetice, în timp ce pentru virtuțile etice adoptă teoria dobândirii lor prin formarea unor deprinderi bune. Această distincție, ce presupune că virtutea etică este rezultatul nu al învățăturii, ci al exercițiului, marchează (cum remarcă Jolif, 105) grija lui Aristotel de a se separa de intelectualismul socratic, așa cu îl înțelegea Platon. Despre experiență (ἐμπειρία) ca treaptă în atingerea cunoașterii, cf. *Met.*, A, 1, 980 b 26–981 a 5. Condiția impusă de timp nu este însă specifică virtuților dianoetice, ea fiind tot atât de valabilă și în cazul celor etice (compară cu VI, 1142 a 11–16).

[2] Întreg pasajul constituie un prim argument pentru combaterea teoriei despre virtute ca dar natural (apărată de Pindar, Theognis etc.): virtutea nu este înnăscută și nu are caracterul de necesitate recunoscut legilor fizice (de ex., mișcarea descendentă a pietrei — pentru această problemă, cf. *Anal. post.*, II, 11, 95 a 1–4; cf. și *Phys.*, II, 8), ci este o „elaborare conștientă, care cere participarea noastră“ (Tricot). Aceasta nu exclude însă existența unei aptitudini, a unei dispoziții naturale de a o primi (studiată *infra*, VI, 1144 b 2–17, sub denumirea de „virtute naturală“, adică o virtute în germene), pe care deprinderile o vor perfecționa, ducând-o la dezvoltarea ei deplină (cf. *Met.*, Δ, 16, 1021 b 10–23; cf. și *Phys.*, VII, 3, 246 a 10–b 2). Dacă deci virtutea propriu-zisă nu este ea însăși un dat natural, întrucât cere intervenția unui factor exterior (deprinderea prin exercițiu), ea nu este nici „împotriva naturii“, din moment ce o desăvârșește. Se vede aici efortul de sinteză (subliniat de Jolif, 106, după ce trece în revistă teoriile anterioare despre ἀρετή) depus de Aristotel pentru a reține din gândirea înaintașilor elementele cele mai valabile, reluându-le la un nivel mai profund, integrându-le parțial în propria sa teorie despre virtute. El va admite astfel că virtutea este rezultatul coroborării a trei factori: natură, obișnuință, învățătură (cf. *infra*, X, 1179 b 21–22; cf. și *Pol.*, VII, 13, 1332 a 39–40).

[3] Al doilea argument în favoarea tezei că virtutea etică nu este nativă: dacă în tot ce ne aparține de la natură (de ex., facultățile sensibile, cf. r. 28) potența precede actul, în cazul a ceea ce provine din deprindere (în speță, virtutea) este invers, actul precede potența. (Pentru problema anteriorității actului și potenței, cf. *Met.*, Θ, 8, 1049 b 4–1051 a 3). Trebuie precizat (cf. Jolif, *ad l.*) că aici (r. 31 sq.) „potența“ nu mai desemnează simpla dispoziție naturală de a primi virtutea (ca în argumentul precedent,

r. 26–27), ci virtutea însăși, în calitate de dispoziție habituală (ἕξις, cum va fi numită *infra*, r. 21–22).

[4] Aceasta presupunând că legislatorii urmăresc într-adevăr binele cetății (cf. *supra*, I, 1099 b 29 sq.). Dar legea însăși poate fi defectuos concepută (cf. *infra*, V, 1129 b 25) sau poate urmări (în constituțiile deviate) nu binele comun, ci doar interesul conducătorilor (cf. *infra*, VIII, 1160 a 31–b 3; *Pol.*, III, 1279 a 17; IV, 1289 a 27, b 28 etc.).

[5] Pentru acest text, care a creat dificultăți din cauza prezenței celor două prepoziții (ἐκ și διά), adoptăm interpretarea lui Burnet (contra Cruchon, Ross). Actele care dau naștere virtuții sunt aceleași care o pot distruge, în sensul că, în funcție de maniera în care sunt îndeplinite (cum arată și continuarea textului), pot duce fie la virtute, fie la viciu (cf. Aspasios, 39, 20–25; Ramsauer).

[6] Jolif atrage atenția asupra importanței capitale a acestei concluzii: pentru a accede la virtute nu este suficient să îndeplinești acte ce țin de domeniul virtuții respective, ci să le îndeplinești într-o *manieră* determinată, imprimându-le o *calitate* determinată (calitate precizată *infra*, 1104 a 27–b 3: actele ce dau naștere virtuții trebuie să fie aceleași pe care, odată dobândită, le va produce virtutea însăși).

[7] Aristotel va reveni insistent, ca și Platon, asupra importanței educației (cf., de ex., II, 1104 b 13; X, 1172 a 21–25; 1179 b 23–26 etc.). Pentru întreg pasajul de mai sus, cf. L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1938, 110–111.

[8] Cf. I, n. 28. Cf. și *E.E.*, I, 5, 1216 b 19–25.

[9] *Infra*, VI. Expresia „regulă dreaptă" (ὀρθὸς λόγος), de origine platonică (cf. *Phaid.*, 73 a; 94 a, unde nu are însă sensul precis de aici, devenise curentă în timpul lui Aristotel, fiind inclusă de toți filosofii contemporani în definiția virtuții (cf. VI, 1144 b 21 sq.). Identificată cu înțelepciunea practică (VI, 1144 b 27), virtute dianoetică ce condiționează existența însăși a oricărei virtuți etice (cf. VI, 1144 b 16–18), ea este norma ce asigură rectitudinea morală, constituind, ca regulă generală de conduită, premisa majoră a silogismului acțiunii (VI, 1144 a 31; VII, 1146 a 35–1147 b 17). *Met.*, Z, 1032 b 12 sq. face din „regula dreaptă" cauza formală (εἶδος) a binelui. (Pentru o analiză detaliată, cf. Joachim, 167; Dirlmeier, 29, n. 7.)

[10] *Supra*, I, 1094 b 11–27. De altfel, întreg pasajul (până la 1104 a 11) reia, pentru a le aplica la tema virtuții, considerațiile generale asupra metodei expuse în I, 1094 b 11–1095 a 2; 1095 a 31–b 7; 1098 a 26–b 8.

[11] Domeniul acțiunii fiind domeniul contingenței, al cazurilor particulare (cf. *infra*, VI, 1141 b 15; 1142 a 24–25), regulile morale nu pot fi stricte (ca în matematică, de ex.), ci variabile după împrejurări (cf. Toma d'Aquino, 258, 74: *omnia sunt contingentia et variabilia*), ca și în medicină. Aplicarea lor, mai dificilă încă decât stabilirea lor, cere suplețe în adaptarea la fiecare caz în parte (cum se va vedea în pasajul următor).

[12] În orig.: παραγγελία, termen tehnic (pe care Jolif, lărgindu-i sensul, îl traduce: „tradition professionnelle"; cf. Dirlmeier: „Fachtradition") utilizat în medicină pentru

desemnarea rețetelor, a prescripțiilor transmise tradițional, în lipsa unei teorii. Cf. *Probl.*, VI, 3, 885 b 27.

[13] Noțiunea de καιρός (moment oportun, ocazie favorabilă) avea deja o lungă tradiție (atât în literatură, cât și în retorică și medicină) când Aristotel o introduce în morală, integrând-o în definiția actului virtuos (care, printre alte condiții, cere să fie îndeplinit „*când* trebuie“ și „*cum* trebuie“, cf. *infra* 1104 b 24–26; 1106 b 21–23 etc.). În atenția acordată acestei dimensiuni, P. Aubenque (*La prudence*..., 96–99) vede intenția lui Aristotel de a delimita o anumită structură a acțiunii umane, care rămâne identică oricare ar fi scopurile ei: acțiunea morală nu este decât un caz particular al acțiunii în sens larg și deci nu se poate sustrage exigenței oricărei πρᾶξις, aceea de a-și realiza propriul ei scop, adică de a fi o acțiune reușită (εὐπραγία). Or, dacă scopul acțiunii morale este binele, iar binele este semnificat în mai multe categorii, binele enunțat în categoria timpului este chiar momentul oportun (cf. *supra*, 1096 a 24–27; cf. și *Top.*, I, 15, 107 a 5–12). Este și acesta un aspect ce pledează pentru umanismul moralei aristotelice, care nu este empirică și terre-à-terre, cum a fost privită uneori, ci capabilă de o viziune complexă și completă. Dacă Aristotel situează în contemplație, deci în activitatea intelectului (*infra*, X), forma supremă a activității omenești și scopul ei suprem, el nu uită că dualitatea naturii sale îi cere omului să participe la o lume a contingenței, supusă schimbărilor și desfășurată în timp, și în *această* lume îi cere să se realizeze, ridicându-se deasupra ei nu ignorând-o, ci după ce și-a asumat-o; înseamnă, cu alte cuvinte, să-i ceară perfecțiunea, totalitatea. Dacă, spre deosebire de Aristotel, morala stoică va invita omul să se sustragă timpului, căutând în rectitudinea momentului virtuos echivalentul eternității (cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, 205–210), nu vedem în asta o deosebire de fond (contemplarea aristotelică fiind, de asemenea, un echivalent al eternității); detașarea de timp, deci de contingență, exprimă într-un anume sens neputința de a realiza tocmai acea plenitudine a ființei cerută de Aristotel, în condiții istorice care interziceau orice manifestare liberă, obligând la refugiul în spirit, la interiorizarea idealului. — Pentru ansamblul pasajului de față, critica a semnalat de mult (începând cu Stewart) asociația de idei cu unul dintre textele hippocratice (*De prisca medicina*, 9 — Littré, I, 588–590), unde apare și conceptul de „măsură justă“ (μέτρον), ce va juca un rol esențial în etica aristotelică. V. și Joachim, 75–77.

[14] În speță, virtuțile etice.

[15] Cf. *supra*, 1103 b 6 sq. și n. 5–6. Virtutea, care este o dispoziție habituală (ἕξις), se formează prin practicarea repetată a unor acte de virtute, același tip de acte pe care, formată, ea le va îndeplini cu mai mare precizie și ușurință. Cf. și *E.E.*., II, 1, 1220 a 22–34. Se ajunge astfel la un „aparent cerc vicios“ (Tricot), asupra căruia Aristotel va reveni puțin mai departe (cap. 3).

[16] *Legi*, II, 653 a–c. Deci educația morală trebuie să fie, într-un fel, o „educație a afectivității“ (P. Aubenque, *op. cit.*, 130).

[17] Plăcerea (ἡδονή) și durerea (λύπη) determină impulsul dorinței și, prin aceasta, activitatea. Deci, reglând pasiunile, virtutea reglează activitatea. Despre rolul plăcerii și durerii, ca și despre raporturile lor cu acțiunile (πράξεις) și afectele (πάθη), cf. J. Léonard, *Le bonheur...*, cap. IV. Cf. și Joachim, 77–78.

[18] Principiu al medicinii hippocratice *(contraria contrariis curantur)*, devenit loc comun. Cf. *De flat*, 1; *De locis in hom.*, 42; *Aphor.*, II, 22; V, 19 etc.

[19] *Supra*, 1104 a 27–b 3.

[20] Textual: „își posedă natura" (τὴν φύσιν ἔχει); or, un lucru „își posedă natura" când a atins perfecțiunea formei sale (*Met.*, Δ, 4, 1015 a 3–5; cf. *Phys.*, II, 1, 193 a 36–b 2). Pornind de aici, Jolif este de părere că expresia trebuie luată în sensul de ἐνεργεῖ („își exercită activitatea"), din moment ce perfecțiunea sau natura proprie a dispoziției habituale echivalează cu manifestarea ei în act. Deci principiul ce comandă prezentul argument este cel enunțat mai înainte (1104 a 27–29); virtutea, odată dobândită, ne face să îndeplinim (într-un mod mai desăvârșit, 1104 b 2) aceleași acte prin care am dobândit-o; dar, cum pentru a accede la virtute trebuie să acționăm corect în ce privește plăcerea și durerea, rezultă că acesta este domeniul în care virtutea își exercită activitatea proprie. Pentru continuarea textului, cf. și *E.E.*, II, 4, 1221 b 35–1222 a 5.

[21] Probabil Speusippos. S-ar putea să fie vizați și filosofii din școala cinică și cea cyrenaică. Conceptul de ἀπάθεια, care la Democrit (unde este atestat pentru prima dată, cf. Diog. Laert., IX, 45) semnifica „liniște sufletească", expresie a unui ideal de măsură și echilibru, a evoluat mai târziu (până la stoici, inclusiv) în sensul detașării de afecte (considerate cauze ale viciului). Criticând tendința acestei teorii de a suprima din viața morală întreg domeniul afectiv, Aristotel recunoaște implicit legitimitatea plăcerii și durerii, impunându-le însă limitări de manieră (ὡς) și timp (ὅτε), asupra cărora va insista în întreg tratatul.

[22] Diviziune curentă a bunurilor, admisă de Aristotel fără rezerve. Cf. și *Top.*, I, 13, 105 a 27; III, 3, 118 b 27. După o altă clasificare (cf. I, 1096 b 10–19), frumosul (τὸ καλόν), care se confundă cu binele (τὸ ἀγαθόν), face parte dintre bunurile *în sine* (καθ' αὑτά), în timp ce utilul (τὸ συμφέρον) dintre cele *relative* (διὰ ταῦτα), ce servesc drept mijloace pentru primele. Dacă ambele sunt și plăcute (cum se afirmă în continuarea textului — 1105 a 1), fiecare dintre ele deține această calitate în funcție de deosebirea amintită: frumosul, în sens absolut; utilul, fiind doar un mijloc, subordonat frumosului și plăcutului în sine (cf. VIII, 1155 b 18–25), este plăcut doar în măsura în care servește ca mijloc de acces spre frumos (= bine).

[23] *Fr. 85* D, unde Heraclit nu spune însă decât: „e greu să lupți împotriva impulsurilor inimii" (θυμός având la el sensul homeric), fără să facă vreo aluzie la plăcere.

[24] Evident, este vorba aici nu de arta politică, ci de punerea ei în aplicare de către conducătorii cetății, de activitatea lor orientată spre educarea morală a cetățenilor (cf.

supra, I, 1099 b 30–32; 1102 a 7–32; II, 1103 b 2–6). Jolif apropie acest pasaj de Platon, *Legi*, I, 636 d.

[25] Se reia acum, sub formă de aporie, principiul enunțat *supra*, 1104 a 27–29, pentru ca întreaga dezvoltare din continuarea capitolului să demonstreze că nu este vorba de un cerc vicios decât în aparență (cf. *infra*, n. 29).

[26] În orig.: ἀπὸ τύχης, opus lui ἀπὸ τέχνης (prin artă); cf. *Met.*, Λ, 3, 1070 a 6–7; Z, 7, 1032 a 12–13 etc. Aristotel (încercând să dea o teorie a hazardului pe care s-o includă în teoria sa generală despre cauzalitate), face distincția între τύχη (hazardul ce survine în domeniul activităților umane) și αὐτόματον (hazardul în natură, cu o extensie mai largă). Cf. *Phys.*, II, 4–6 (în special 196 a 36).

[27] Despre diferența dintre domeniul artelor (unde valoarea o reprezintă nu activitatea, ci obiectul produs) și cel al moralei (unde ceea ce valorează este activitatea în sine, ca scop intrinsec), cf. *supra*, I, n. 1, 3, 7.

[28] Așadar, actul moral trebuie să fie expresia unei dispoziții habituale și nu a uneia trecătoare sau dictat de hazard. Condiția sa esențială, de care depinde superioritatea omului virtuos, este intenția (προαίρεσις, cf. *supra*, I, n. 4).

[29] Se precizează aici distincția, de o importanță deosebită, dintre act și executorul lui. Actele morale (τὰ πράγματα) sunt elementul obiectiv, analog operei produse de artă. Din acest punct de vedere, cu totul exterior, opera înfăptuită nu cere, pentru a fi dreaptă sau cumpătată, decât *conformitatea cu un anumit tip*, așa cum obiectul artei trebuie să se conformeze unor anumite reguli: ajunge ca ea să corespundă tipului de acțiune care este cel al omului drept sau cumpătat; din punct de vedere al subiectului ce acționează, virtutea apare ca o *anumită manieră de a acționa*. Stabilind această distincție și afirmând prioritatea dispoziției subiective, Aristotel se detașează de ambiguitățile teoriei socratice despre virtutea-știință: virtutea nu se poate învăța, pentru că ea nu este știință a obiectului, ci, înainte de orice, *maniera* pe care subiectul o imprimă actelor sale. Se evită astfel cercul vicios amintit mai sus: dacă virtutea stă în subiect și nu în act (care poate fi și izolat sau întâmplător), ea este o chestiune de experiență; pentru a deveni virtuos, trebuie să îndeplinești repetat acte de virtute (Jolif, 130–131).

[30] Aluzie la sofiști și, probabil, și la morala socratică.

[31] Este vorba, de fapt, de a defini virtutea (cf. și *E.E.*, II, 1220 b 7 sq.), nu în vederea unui studiu teoretic (v. *supra*, 1103 b 27), ci din necesitatea de a cunoaște calitatea specifică a actului ce trebuie îndeplinit în conformitate cu virtutea.

[32] Pentru noțiunea de πάθος (afect, emoție, pasiune, sentiment în general), ce semnifică o mișcare a sufletului provocată de un obiect exterior, cf. Burnet, 88–89; Joachim, 78; Tricot, 100, n. 5. Dacă în acest stadiu Aristotel situează afectele exclusiv în suflet, în stadiul definitiv al psihologiei sale va recunoaște că în producerea lor este antrenat și corpul (cf. *De an.*, I, 1, 403 a 15–18; cf. și F. Nuyens, *op. cit.*, 191). Pentru descrierea afectelor enumerate aici, cf. *Top.*, VI, 3, 140 b 27; IV, 5, 126 a 8–11; II, 2,

109 b 36–37; *De an.*, II, 3, 414 b 5; *Rhet.*, II, 2, 1378 a 31–32; 5, 1382 a 21–22; 1383 a 16–18 etc. Cf. și Jolif, 133–134.

[33] Afectul (πάθος) este o *mișcare* imprimată sufletului (cf. *Met.* Δ, 1022 b 15), o stare pasivă, în timp ce virtutea este o *manieră de a fi* stabilă (ἕξις), care se traduce prin acte (Tricot).

[34] *Supra*, II, 1103 a 18–b 1.

[35] După ce, în capitolul anterior, s-a stabilit *genul* virtuții (*ce* este ea — τις), acum se va preciza, conform regulilor generale ale definiției, și *diferența ei specifică* (ποία τις), cu atât mai mult cu cât și viciul este tot o dispoziție.

[36] Cf. Platon (*Rep.*, I, 353 b–c), care observă doar că virtutea permite buna îndeplinire a funcției proprii. Aristotel adaugă că ea face ca și subiectul ce acționează să posede forma sa cea mai bună, un lucru nefiind ceea ce este decât dacă este capabil să și îndeplinească funcția proprie (ca în exemplele din continuarea textului: ochiul, calul). Cf. și *Phys.*, VII, 3, 246 b 18–247 a 5.

[37] Pentru funcția (ἔργον) proprie omului, cf. I, n. 78. Este, sub o „formă condensată" (Jolif), o definiție curentă a virtuții (cf. *Rhet.*, I, 9, 1366 a 36–38). În *E.E.*, II, 1, 1219 a 26–28, se precizează că opera pe care virtutea ne permite s-o îndeplinim este binele suprem, cu alte cuvinte fericirea.

[38] *Supra*, 1104 a 11–27 (cf. majoritatea comentatorilor) sau, mai probabil, 1105 a 26–33 (cf. Grant).

[39] Cf. *E.E.*, II, 3, 1220 b 21–26. Caracteristica unei cantități sau mărimi continue este de a fi divizibilă la infinit (cf. *Phys.*, VI, 231 b 16; 2, 232 b 24; 233 a 25; cf. și II, 200 b 13). Pornind de la acest principiu, Aristotel va întreprinde, în continuare, teoria virtuții ca „măsură justă" (μέσον).

[40] Noțiunea de μέσον (mijloc, centru, punct intermediar), care în filosofia aristotelică deține un loc important, nelimitându-se la domeniul moralei (asupra acestui aspect, cf. L. Robin, *Aristote*, cit. 232; J. van der Meulen, *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim, 1951), va fi aplicată la virtute în sensul de „măsură justă" (concept familiar tradiției culturii grecești, căruia însă Aristotel îi va da o dimensiune nouă, caracteristică). Distincția menționată aici între ceea ce reprezintă μέσον „în raport cu lucrul în sine" și „în raport cu noi" marchează adevăratul punct de plecare, în teoria virtuții ca ἕξις, în determinarea diferenței ei specifice. Într-o primă aproximație, μέσον apare ca o valoare pur *cantitativă* (obiectul virtuții, pentru a i se aplica acest concept, trebuie să fie o mărime continuă și deci divizibilă la infinit); este aspectul său obiectiv („mijlocul" în raport cu „lucrul în sine", unul și același în orice condiții). În materie de morală însă, interesează în primul rând aspectul subiectiv („mijlocul" sau „măsura justă" în raport cu noi, ceea ce presupune o infinitate de variante subiective). Asta nu înseamnă însă că pentru Aristotel măsura justă în sfera moralei este lăsată în voia aprecierii arbitrare a subiectului; ea trebuie delimitată după o regulă dictată de rațiune

(cf. *infra*, 1107 a 1). Trecând în domeniul moralei, se operează transferul de la planul cantitativ la unul strict *calitativ*, unde noțiunea de μέσον nu mai este decât metaforă (cf. R.-A. Gauthier, *La morale*..., 67).

[41] Despre proporția aritmetică (ἀριθμητικὴ ἀναλογία), opusă proporției geometrice (γεωμετρικὴ ἀναλογία), cf. *infra*, V, 1131 b 13; 1132 a 2. Cf. și Platon, *Tim.*, 36 a.

[42] Milon din Crotona (sec. VI a.Chr.), celebru atlet în jurul căruia se crease o adevărată legendă, prezentat de numeroși autori (Herodot, Strabon, Pausanias, Athenaios ș.a.) ca prototip al forței fizice. Exemplul dat aici nu aparține încă sferei morale (a mânca atât cât ai nevoie, nici mai mult, nici mai puțin, este un precept al medicinei), ci ilustrează doar diferența menționată mai sus, dintre cele două sensuri ale lui μέσον (în raport cu obiectul sau cu subiectul), subliniind caracterul distinctiv al „mijlocului" subiectiv, care nu mai este echidistant (ca în proporția aritmetică), ci raportat la nevoile subiectului.

[43] Sensul lui ἐπιστήμη este aici cel platonic (de „artă", sau „tehnică productivă", cf. I, n. 1, 2, 8), nu cel de știință propriu-zisă (care nu vizează „mijlocul" subiectiv, ci pe cel obiectiv).

[44] Dacă artele vizează măsura justă pentru a produce opere perfecte, și dacă virtutea este mai desăvârșită decât artele, fiind mai aproape de natură, ea va viza implicit măsura justă. Despre superioritatea operelor naturii față de cele ale artei, cf. *De part. anim.*, I, 1, 639 b 19–20; *Phys.*, II, 2, 194 a 21 (arta imită natura). Virtutea, la rândul ei, perfecționează natura, este împlinirea naturii (cf. *supra*, 1103 a 25; *Met.*, Δ, 16, 1021 b 20; *Phys.*, VII, 3, 246 a 13–14).

[45] Afectele și acțiunile sunt, în fapt, mișcări, iar mișcarea presupune un continuum (cf. *E.E.*, II, 3, 1220 b 26–27; cf. și Jolif *ad l.*). În consecință, în virtutea principiului enunțat *supra*, 1106 a 26–29, afectele și acțiunile trebuie să implice excesul (ὑπερβολή), insuficiența (ἔλλειψις) și măsura justă (μέσον). Aristotel precizează că este vorba numai de virtutea etică, întrucât cea dianoetică nu este măsură justă, ci regulă rațională (λόγος).

[46] Text incert. Împreună cu ceilalți traducători, păstrăm verbul ψέγεται (este blamată), pe care Bywater (urmat de Burnet, Ross, Rackham) îl suprimă.

[47] În orig.: μεσότης, concept esențial ~~în~~ etica aristotelică, pe care-l vom traduce de obicei prin „medietate" sau „linie (cale) ~~de mijloc~~". Termenul ca atare este atestat pentru prima oară la pythagorei (în teoria lor despre proporții), dar idealul de măsură pe care-l exprimă marchează o trăsătură fundamentală a spiritului grec, manifestă încă de la primii autori pe care-i cunoaștem (Homer, Hesiod, Pindar, Theognis etc.), prezentă în toate domeniile vieții spirituale (retorică, matematică, fizică, medicină, filosofie etc.). Filosofia etică îl preia în sensul elaborat de concepția medicală, ce vede în sănătate un amestec judicios proporționat de calități contrare, iar în maladie un exces sau o insuficiență. Astfel, Democrit, aplicând la suflet această teorie, concepe măsura justă ca armonie a contrariilor, în ea situând binele și fericirea. Pentru Platon, care caută o formulare științifică a conceptului (v. *Polit.*, 283 c–285 e; *Phileb.*, 16 c–18c; 23 c–26 e),

măsura justă înseamnă limită, număr, formă. În gândirea aristotelică, μεσότης semnifică tot ce posedă o formă care și-a atins deplina dezvoltare, sens în care virtutea este dispoziția habituală a unei naturi ajunse la împlinire (cf. *supra*, 1103 a 25). Precizând aici că virtutea este o medietate (sau linie de mijloc) în sensul că vizează măsura justă, deci proporția corectă, punctul de echilibru între două extreme (excesul și insuficiența), Aristotel stabilește doar un prim element în definiția virtuții, pe care o va completa în continuare (1107 a 1–8).

[48] Cf. I, 1096 b 6. Aristotel transpune aici, în domeniul moralei, doctrina cosmologică a pythagoreilor, după care figurile geometrice din care este constituit universul sunt obținute prin acțiunea limitei (principiu al ordinii) asupra nelimitatului, asimilat cu vidul, cu infinitul, cu alte cuvinte cu continuum-ul spațial (cf. *Met.*, N, 3, 1091 a 15 sq.). Echilibrul dintre cei doi factori rivali odată atins, corespunde „măsurii juste pentru noi", care constituie esența specifică a acțiunilor morale (Tricot). Despre caracterul „determinat" al binelui, care este „monoeidetic", cf. și *infra*, IX, 1170 a 20–21; X, 1173 a 16; *E.E.*, VII, 2, 1239 b 11–12; *M.M.*, I, 25, 1192 a 11–13. Cf. Plat., *Rep.*, IV, 445 c („virtutea nu are decât o singură specie, pe când viciul are nenumărate").

[49] Citat dintr-un poet necunoscut.

[50] În original: ἕξις προαιρετική, sinteză a definiției generice a virtuții (ἕξις) și a noțiunii de προαίρεσις (cf. *supra*, I, n. 4), ce trebuie apropiată de expresiile similare privitoare la știință (ἕξις ἀποδεικτική, VI, 1139 b 31), la artă (ἕξις ποιητική, VI, 1140 a 10) și înțelepciune practică (ἕξις πρακτική, VI, 1140 b 5); este vorba, în toate aceste cazuri, de o dispoziție habituală ce dirijează și asigură execuția corectă a unei activități (decizia, în cazul virtuții etice; demonstrația, în cazul științei; producția în cel al artei și acțiunea morală în cazul înțelepciunii practice). Cf. Jolif *ad l.*; cf. *E.E.*, II, 10, 1227 b 5–11; G. Cruchon, 211.

[51] Deci măsura justă în ce privește virtutea este, în ultimă instanță, conformitatea acțiunii cu regula (sau norma) morală dictată de rațiune (cf. *infra*, VI, 1138 b 19–20; pentru discuția expresiei ὡρισμένῃ λόγῳ, cf. Jolif, 147–148), precizare ce îi subliniază aspectul *calitativ* (în timp ce rândurile următoare îi vor pune în evidență aspectul *cantitativ*); norma morală este cea fixată de posesorul înțelepciunii practice (φρόνιμος), pentru că înțelepciunea practică (φρόνησις) este cea care, ca virtute a rațiunii, condiționează rectitudinea virtuții etice (cf. *supra*, II, n. 9). Se poate spune, deci, că rațiunea este „forma moralității" (Stewart, II, 107; cf. și Burnet, 73. Pentru legătura dintre μέσον și cauza formală, atât la Aristotel cât și la Platon, cf. H. J. Kraemer, *Areté bei Platon und Aristoteles...*, 1959; E. H. Olmsted, *The 'Moral Sense' Aspect of Aristotle's Ethical Theory*, „AJPh", 69, 1948, 48; J. R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 55 sq. etc.

[52] În orig. τὸ τί ἦν εἶναι (în terminologia scolastică *quidditas* sau *quod quid erat esse*), natura unui lucru, adică *esența* sa (οὐσία, cf. I, n. 54; *Met.*, Z, 3, 1028 b 33–36 și comentariul lui Tricot, I, 22–24), independentă de materie (cf. *Met.*, Z, 7, 1032

b 14), ce se identifică cu *forma* sa, εἶδος (*ibid.*, 1032 b 2–10). Ea se confundă cu *definiția* lucrului (λόγος), care o exprimă și o formulează. (Pentru detalii, cf. C. Arpe, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg, 1930; P. Aubenque, *Le problème de l'être*..., 406 sq.; A. Dumitriu, *op. cit.*, 188–190 etc.). Prezenta frază, care încheie definiția virtuții, subliniază ideea că virtutea este o μεσότης în dublu sens: 1) prin însăși esența sa, ea este o cale de mijloc între două extreme și deci trebuie definită ca măsură justă și nu ca extremă; 2) dacă luăm în considerație *opera* îndeplinită de virtute, ea este o medietate nu în raport cu extremele, ci cu măsura justă pe care o atinge și, în acest sens, este tot atât de mult o extremă, cât și o măsură justă. Cu alte cuvinte, virtutea este o „măsură justă" în realitatea sa *psihologică*, dar în ordinea *moralității* ea este totdeauna o culme (cf. R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 70).

[53] Cf. *E.E.*, II, 3, 1221 b 18–26.

[54] Ideea exprimată aici (ca de altfel în întreaga secțiune 1106 b 36–1107 a 27) subliniază aspectul *calitativ* al măsurii juste în materie de virtute, care este departe de a fi o proporție aritmetică. Așa cum s-a văzut, virtutea, având ca obiect în același timp pasiunile și acțiunile (*supra*, II, 1104 b 13–14), moderează o anumită pasiune pentru a modera o anumită acțiune (cf. *infra*, V, 1130 b 4; 1129 b 19–25 etc.), realizând astfel măsura justă. Dar măsura justă nu este o chestiune de intensitate, ci de *calitate*, aceasta din urmă fiind cea care diferențiază pasiunile: cele ale omului virtuos sunt raționalizate și asta nu le face să fie mai mult sau mai puțin intense, ci *altfel* (cf. R.-A. Gauthier, *op. cit.*, 69).

[55] Cu alte cuvinte, dacă e adevărat că virtutea este o medietate, o măsură, în virtutea însăși nu există nici măsură, nici exces. („La mesure qui la définit et la fait être elle-même n'est pas une mesure d'elle-même, mais une mesure de l'activité dont elle est le degré mesuré" — Tricot, 107, 3). V. și Cruchon, 221.

[56] Preferăm lecțiunea tradițională κενώτεροι (Bekker, Grand, Ramsauer, Susemihl, Apelt), renunțând la lecțiunea lui Bywater (urmat de Burnet, Rackham): κοινότεροι (cu o aplicare mai largă), întrucât Aristotel, în numeroase alte pasaje, aplică epitetul cu sens peiorativ κενός (vid) de câte ori se referă la afirmațiile sau demonstrațiile cu caracter general (vizându-i în special pe platonicieni), opunând λογικός lui φυσικός. A raționa λογικῶς, înseamnă a te sprijini pe considerații dialectice și abstracte, prezentând subiectul nu în conținutul său real, ci în generalitățile care-l învăluie, în timp ce a raționa φυσικῶς înseamnă a raționa sprijinindu-te pe realitate. (Cf. Tricot, 108, n. 1; cf. și L. Robin, *La théorie platonicienne*..., 26, n. 22; A. Mansion, *Introd. à la Phys. arist.*, 222–223). Pentru un punct de vedere diferit, cf. Jolif, *ad l.*

[57] Aristotel trimite aici la un tablou al virtuților (care nu s-a păstrat), analog probabil celui ce figurează în *E.E.*, II, 3, 1220 b 38–1221 a 12 (cf. Cruchon, 224–225). Majoritatea virtuților enumerate empiric în acest capitol vor fi tratate sistematic în cărțile

ce urmează (în special III–IV). Pentru discuția asupra autenticității întregii secțiuni 1107 a 28–1108 b 10 (pusă la îndoială de unii comentatori), cf. Jolif, 152–155.

58 *Infra*, IV, 1119 b 22–1122 a 17.

59 *Infra*, IV, 1122 a 20–29; 1122 b 10–18.

60 *Infra*, IV, 1125 b 8–17.

61 În orig.: εἰρωνεία, termen definit de Theophrastos (*Caractere*, I) ca „afectare a umilinței în acte și cuvinte“. În felul acesta se servea Socrate de εἰρωνεία, simulând naivitatea, ignoranța (cf. Platon, *Rep.*, I, 337 a etc.). Traducerea prin „disimulare“, „reticență“, chiar „ironie“ nu acoperă (cum observă pe bună dreptate Tricot) decât parțial sensul termenului grec.

62 Compară cu *E.E.*, III, 7, 1233 b 29–38.

63 *Infra*, III, 6–IV, 9. Compară cu subtilele analize din *Rhet.*, II, 2, 1378 a 30–12, 1388 b 30.

64 *Infra*, V, 1129 a 26–b 1; 1130 a 14–b 5; 1131 b 9–15 etc.

65 Expresia λογικαὶ ἀρεταί (virtuți raționale), sinonimă cu expresia διανοητικαί ἀρεταί (virtuți dianoetice), nu apare în nici un alt loc la Aristotel, ceea ce i-a determinat pe Grant, Burnet și pe numeroși alți comentatori să respingă această ultimă frază, ca fiind inautentică. V. totuși și Cruchon, 236.

66 Cf. *E.E.*, II, 5, 1222 a 6–22; III, 7, 1234 a 34–1234 b 5 etc.; *M.M.*, I, 9, 1186 b 4–1187 a 4.

67 Asupra contrarietății (sau opoziției) în general și asupra varietăților ei, cf. *Categ.*, 6, 6 a 18 (definiția contrariilor); 10, 11 b 33–12 a 25; 11. Cf. și *Met.*, Δ, 10, 1018 a 25–38 etc. (A se vedea și O. Hamelin, *op. cit.*, 126 sq., pentru studiul detaliat al diferitelor opoziții). Subtilele observații de mai sus privitoare la deplasarea măsurii juste când spre o extremă, când spre alta, confirmă valabilitatea afirmației că în materie de morală „mijlocul“ este o măsură justă *subiectivă* (adică „în raport cu noi“), admițând deci o oarecare elasticitate, și nu un punct geometric (cf. Tricot, 113, n. 2; Cruchon 240). Ideea va fi și mai mult subliniată în continuarea textului, unde se reia distincția dintre „mijlocul“ în raport cu lucrul în sine (*infra*, 1109 a 6) și „mijlocul“ în raport cu noi (*infra*, 1109 a 13), distincție explicată *supra*, 1106 a 30–b 7 (cf. și n. 40–42).

68 Cf. nota anterioară.

69 Pentru discuția filologică a pasajului, cf. Jolif *ad l.* Argumentul este reluat adesea de Aristotel, cu privire la raportul dintre diversele virtuți și viciile opuse (cf., de ex. IV, 1122 a 14–15; 1125 a 33–34; 1126 a 39 etc.).

70 În orig.: σπουδαῖον εἶναι (să fii un om desăvârșit, un om de valoare, superior, virtuos etc.). Termenul de σπουδαῖος are la Aristotel aceeași frecvență și importanță ca și cel de ἀγαθός (cu care aproape se identifică semantic), ambele fiind strâns legate de ἀρετή (în *Cat.*, 8, 10 b 8, se precizează că σπουδαῖος este numit cel ce posedă virtutea; v. și *Cat.*, 5, 4 a 20; 10, 12 a 13 sq.; *Top.*, II, 3, 131 b 2; VII, 1, 152 a 7; *M.M.*,

I, 1, 1181 a 28; pentru asocierea dintre σπουδαῖος, ἀγαθός, ἀρετή, cf. *supra*, I, 1098 a 9; II, 1105 b 30–1106 a 7; *infra*, III, 1113 a 25; V, 1136 b 7 etc.; *Rhet.*, I, 9, 1367 b 21; *Pol.*, I, 13, 1260 b 17; III, 4, 1276 b 16 etc.; cf. și comentariul lui Jean Aubonnet la Περὶ εὐγενείας, *fr. 4*, în *Aristote*..., Fragments et témoignages édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P.-M. Schuhl, Paris, 1968, 100–105). Polisemia acestui termen (ale cărui diferite accepțiuni sunt trecute în revistă în *E.E.*, II, 1, 1218 b 34 sq.) face aproape imposibilă găsirea unui echivalent în limbile moderne. Așa se explică multitudinea variantelor, care nu acoperă niciodată sensul întreg, de ex.: „l'homme vertueux" (Tricot) sau „le vertueux" (Gauthier), „the good man" (Ross), „l'homme de bien" (Voilquin), „der vollendete Repräsentant edlen Lebens" (Dirlmeier) sau „der Edle" (Gigon) etc. P. Aubenque, care atrage atenția asupra „specificării abuzive" a majorității traducătorilor sau, în cazul lui Dirlmeier, a „exagerării rezonanței eroice" (*La prudence*..., 45), propune varianta „le valeureux" (cf. și Mazzarelli: „l'uomo di valore"), nesatisfăcătoare nici aceasta după opinia noastră, fiind prea generală. Cert este că, oricare ar fi accepțiunea aleasă, termenul de σπουδαῖος implică la Aristotel ideea de excelență, de superioritate morală (și/sau intelectuală) și prin aceasta omul căruia i se aplică poate fi identificat cu ceea ce filosoful înțelege prin „omul virtuos". El apare în rolul de „criteriu și fundament al măsurii" (P. Aubenque, *ibid*; cf. și *supra*, I, 1099 a 22), a cărui alegere deliberată permite distingerea adevărului de aparență (cf. *infra*, III, 1113 a 29 sq.), dotat cu inteligența critică a cunoscătorului (εἰδώς, *infra*, r. 26; cf. I, 1099 a 23), deținător al regulii raționale (ὀρθὸς λόγος), ceea ce-l identifică cu φρόνιμος (v. *supra*, 1107 a 1). Atât σπουδαῖος cât și φρόνιμος și ἀγαθός, definesc în realitate același tip, în care am putea vedea idealul uman al lui Aristotel. Nu un ideal aplicat omului grec în calitate de reprezentant al unei umanități superioare în opoziție cu non-umanitatea barbarilor (cum reiese din comentariul lui Dirlmeier la I, 1099 a 23–18, 1), ci unul privit din perspectiva mai vastă a analizei naturii umane în general. Așa cum remarcă tot P. Aubenque (considerând pe bună dreptate interpretarea lui Dirlmeier arhaizantă), abandonarea de către Aristotel a normei transcendente a platonismului îl obligă să caute în sânul umanității însăși propria ei excelență (*ibid.*, 49), și o face păstrând determinările intelectuale ce permit universalizarea valorii.

[71] Despre raritatea virtuții, cf. de ex. Theognis, 149–150; pentru asocierea a ceea ce este rar cu ceea ce este lăudabil, cf. Platon, *Euthyd.*, 304 b. Identificarea rectitudinii morale cu raritatea este caracteristică concepției etice a lui Aristotel, care o aplică și privitor la prietenie (cf. VIII, 4, 1156 b 25; IX, 10, 1171 a 19–20. Cf. și Jolif *ad l.*).

[72] Homer, *Od.*, XII, 219.

[73] În orig.: κατὰ τὸν δεύτερον πλοῦν, expresie tehnică din limbajul marinăresc, utilizată când vântul neprielnic făcea necesară trecerea la vâsle. Aici semnifică „a adopta un substitut". Cf. Platon, *Phaid.*, 99 d, unde este vorba tot de o discuție despre metodă.

[74] Cf. Plat., *Prot.*, 325 d.

[75] Aluzie la Hom., *Il.*, III, 155–160 (bătrânii sfatului troian admiră frumusețea Elenei, dar decid s-o restituie pentru că ea este cauza nenorocirilor războiului).

[76] Natura și rolul acestui simț capabil să discearnă între „prea mult" și „prea puțin" vor fi precizate *infra*, VI, 1142 a 26–30; 1143 b 4–5. (Pentru funcția de δύναμις κριτική a senzației, cf. *Anal. post.*, II, 19, 99 b 35; pentru rolul de μεσότης al simțului între contrariile sensibile, cf. *De an.*, II, 424 a 3–10). Sensul acestui pasaj este bine subliniat de L. Robin (*La morale antique*, cit., 115–116): „Il faudra faire appel à une fonction mentale capable de saisir immédiatement (comme font pour les sensibles la sensation ou le *sensus communis*) une relation universelle dans l'individualité d'un fait. On devra donc compter sur la sûreté de coup d'œuil qu'une longue expérience, génératrice d'inductions, donne seul aux intuitions de la Raison".

CARTEA A III-a

[1] Virtutea etică. Pasaj paralel cu *E.E.*, II, 6, 1223 a 9–20.

[2] Făcând distincția dintre „voluntar" (τὸ ἑκούσιον) și „involuntar" (τὸ ἀκούσιον), Aristotel abordează acum problema responsabilității actului moral, ca principiu fundamental în etică. Gauthier (169–170), nefiind de acord cu această traducere (adoptată aproape în unanimitate), propune expresiile „de bon gré", respectiv „malgré soi", argumentând că la Aristotel termenii în cauză nu aveau încă un caracter tehnic, ci erau cuvinte din limbajul familiar, cu sens mai larg și mai vag; a-i traduce deci prin concepte precise ar însemna a nu înțelege ezitările și contradicțiile gândirii filosofului. Găsind exagerate aceste precauții în cazul de față, credem dimpotrivă că, dacă termenii nu erau încă preciși, intențiile lui Aristotel sunt clare (cel puțin așa reiese din propriul lui text) și, ca de atâtea ori, valoarea semantică dată de el unor termeni familiari este caracteristică, transformând o simplă noțiune într-un concept filosofic, cu atât mai mult cu cât aici este elaborată o adevărată doctrină a actului voluntar/involuntar. Adoptăm deci traducerea devenită tradițională, cu rezerva că nu înțelegem ca astfel să-i atribuim lui Aristotel o veritabilă teorie a voinței (elaborată în istoria filosofiei mult mai târziu), ci doar tatonări în această direcție, doar o prefigurare, care începuse, de altfel, odată cu Platon.

[3] Doctrina responsabilității subiective (ai cărei factori fundamentali sunt *intenția* și *cunoștința de cauză*) stătea la baza dreptului penal atenian încă din sec. V a.Chr.,

înlocuind treptat mentalitatea arhaică etico-religioasă, a greșelii-impuritate, caracteristică stadiului prejuridic al societății (detalii la L.Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, 305; 375 sq.). De aici și „caracterul juridic" (P. Aubenque, *La prudence...*, 98) al analizelor din continuare (cap. 1–3), unde Aristotel încearcă să determine cazurile de responsabilitate deplină a subiectului ce acționează. Juridică la origini, această concepție a influențat mai întâi tragedia (v. în acest sens comentariul nostru la Sofocle, în *Filosofia greacă până la Platon*, II, 1, București, 1984, 224–225). Filosofia, prin eforturile de a defini mai clar atât conceptele cât și cazurile la care se aplică, va fi în măsură să contribuie la modificarea dreptului penal, aducându-i amendamente utile (v. și Platon, *Legi*, IX. 863 b–869 e; 874 b–c).

[4] Principiul (ἀρχή) de care este vorba aici este, evident, cauza eficientă a actului (cf. Pseudo-Alexandros din Aphrodisia, *Difficult. et. resp.*, IV, 12, ed. Bruns, 132–133).

[5] Dubla problemă pusă aici: a caracterului voluntar sau involuntar al actului și a responsabilității (ești sau nu culpabil, îndeplinindu-l) este (cum remarcă Gauthier) un exemplu tipic pentru modul în care Aristotel întrepătrunde problema libertății psihologice cu cea a responsabilității morale.

[6] Adică semi-voluntare, semi-involuntare. Cf. și *E.E.*, II, 8, 1225 a 33.

[7] În orig.: κατὰ τὸν καιρόν (pentru conceptul de καιρός, cf. *supra*, II, n. 13). P. Aubenque (*op. cit.*, 98) observă că aici morala pare să se reducă la o chestiune de *tactică* (s.a.), accentul fiind pus mai puțin pe definiția binelui decât pe realizarea binelui cel mai mare posibil. Este vorba, în fond, de o problemă tehnică de adaptare a mijloacelor la scopuri, analogă celor ce se pun cotidian în medicină sau navigație. Astfel, ceea ce în sine poate fi un rău, devenind mijloc pentru realizarea unui scop bun devine la rândul său un bine (cf. *infra*, r. 21).

[8] Adică în sine, independent de circumstanțe.

[9] Așa cum atrage atenția Joachim, 98 (citând și *Rhet.*, II, 23, 1399 b 17–20), nu este vorba aici de a compara două acțiuni diferite, ci de a compara avantajele și inconvenientele uneia și aceleiași acțiuni. Este clar deci că, dacă acțiunea în sine este rea, caracterul ei bun sau rău din punct de vedere moral este determinat de scopul în vederea căruia se comite.

[10] În acest caz se acționează involuntar (cf. *supra*, 1109 b 32), deci subiectul nu este responsabil de actul lui, neavând libertatea de a alege nici scopul, nici mijloacele (cf. *E.E.*, II, 8, 1225 a 9–19). Fraza următoare (amintind de Platon, *Legi*, IX, 869 c), care în realitate nu contrazice afirmația de aici, cum presupun unii comentatori, nu este decât sublinierea unei atitudini mai nobile, de preferat, desigur, dacă este posibilă.

[11] Aluzie la tragedia pierdută *Alkmaion* (cf. *fr. 69* Nauck).

[12] Cf. *supra*, n. 9.

[13] Plăcute și frumoase din punct de vedere moral. Cf. *infra*, VIII, 1155 b 19–21.

[14] Această subtilă distincție, ce vrea să pună în evidență faptul că nu în toate cazurile ignoranța este scuzabilă, iar atunci când nu poate fi scuzată echivalează cu viciul, este un prim atac la adresa teoriei socratice și platonice despre ignoranță. (S-a remarcat, de altfel, că, dacă în cartea a II-a Aristotel critica doctrina socratică a virtuții, aici critică, în fapt, doctrina socratică a viciului sau, mai bine spus, studiul aristotelic al virtuții în general este „un examen des grands problèmes socratiques de la vie morale“, Gauthier, 168).

[15] Un act poate avea ignoranța drept *cauză* (δι' ἄγνοιαν, r. 25) sau poate fi comis *în ignoranță* (ἀγνοοῦντα), ca în cazul omului aflat în stare de ebrietate sau mâniat: ignoranța este atunci *concomitans operationem* și nu *causa eius* (Toma d'Aquino, n. 409, p. 118). Cf. și Tricot, 123, n. 2.

[16] Ignoranța omului vicios este în realitate o eroare (ἁμάρτημα — cf. *infra*, V, 1135 b 8): când se spune că el „ignoră“ ceea ce trebuie să facă, în realitate trebuie să se spună că „se înșeală“ (verbul ἀγνοεῖν având acest dublu sens, pe care Aristotel îl speculează). Eroarea lui constă în convingerea că trebuie să facă ceea ce face și în ea se află sursa viciului („drama viciosului este eroarea conștiinței, care ia răul drept bine“, Gauthier, *La morale*..., 39). Deci, departe de a fi o cauză a viciului, ignoranța sa nu este decât un efect al acestuia (cf. Gauthier *ad l.*).

[17] Ignoranța în preferința acordată răului față de bine (ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια, r. 31) sau ignorarea regulilor generale ale moralității (ἡ καθόλου, r. 32) fac ca acțiunea să fie doar *culpabilă* (ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, r. 32), nu și involuntară. Singura care poate face ca acțiunea să fie involuntară este ignorarea *circumstanțelor* ce individualizează actul moral (ἡ καθ' ἕκαστα, r. 33). Aspasios (urmat de Grant, Ramsauer, Stewart, Burnet etc.) identifică ignoranța ἐν τῇ προαιρέσει cu ignorarea universalului (sau regulilor generale), considerând că și una și alta reprezintă ignorarea premisei majore a silogismului practic, în timp ce ignorarea circumstanțelor particulare este premisa minoră. Cauza ignorării primelor este viciul însuși, dovada că se ignoră în mod voluntar fiind blamul care se aplică (cf. r. 33). Cf. Tricot, 124, n. 1. Cf. și L. Robin, *Aristote*, cit., 255, despre rectificarea (aici) a doctrinei lui Socrate și Platon (ignoranța nu este în mod nediferențiat cauza răului; o acțiune este voluntară și imputabilă autorului ei când principiul se află în agentul însuși și când acesta cunoaște circumstanțele particulare ale acțiunii).

[18] Ignorarea acestora face ca actul să fie involuntar și deci va diminua sau chiar suprima responsabilitatea agentului.

[19] Sunt enumerate aici diferitele circumstanțe particulare: τίς (*agentul*, autorul actului); τί (*actul* în sine); περὶ τί ἢ ἐν τίνι (*obiectul*, persoană sau lucru, asupra căruia se acționează); ἕνεκα τινος (*efectul* scontat de agent și nu scopul actului, cum precizează Tricot). Despre cele șapte „*circumstantia*“ din retorica greacă și latină, a căror doctrină, deși grefată pe textul aristotelic, n-a făcut decât să-l altereze, cf. Gauthier *ad l.* Toma d'Aquino (n. 415, p. 119), analizând acest pasaj, citează versurile

mnemotehnice prin care scolasticii exprimau circumstanțele ce însoțesc acțiunea: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.

[20] Eschyl, acuzat în fața Areopagului de a fi dezvăluit în unele dintre tragediile sale secretele Misteriilor, s-a apărat afirmând că nu era inițiat, deci nu le cunoștea (cf. Plat., *Rep.*, VIII, 563 b–c).

[21] Aluzie la profesorii speciali însărcinați să-i învețe pe efebii atenieni utilizarea catapultei (cf. *Const. Athen.*, 42, 3).

[22] În *Cresphontes*, tragedie pierdută a lui Euripide (cf. *fr. 497* Nauck; cf. și *Poet.*, XIV, 1454 a 5). Exemplu de ignorare a obiectului.

[23] Cf. *infra*, V, 1135 a 23–b 2. Pentru diferența dintre doctrina aristotelică și cea a scolasticilor, cf. Gauthier *ad. l.*

[24] Este din nou vizat platonismul (v. *Legi*, IX), care va fi combătut prin argumentele enumerate în continuare.

[25] Nu numai acțiunile dictate de partea rațională a sufletului (κατὰ λογισμόν, r. 33) pot fi voluntare, ci toate: fie că sunt rezultatul deliberării, fie că sunt dictate de pasiune, ne aparțin și în consecință suntem responsabili de ele (Tricot, 128, n. 2).

[26] În orig.: προαίρεσις, Cf. *supra*, I, n. 4. Actul moral este nu numai un act voluntar, ci și deliberat, el este rezultatul unei alegeri preferențiale între mai multe posibilități (*electivus*, în terminologia scolastică). Despre istoricul acestui concept, atestat pentru prima oară puțin înainte de Aristotel, cu sensuri vagi și nedecise, din care el a făcut un termen tehnic de o importanță fundamentală în etică, cf. Gauthier, 190; J.-P. Vernant — P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1973, 49–51, precum și autorii citați *supra*, I, n. 4. Pentru întreg capitolul, cf. și *E.E.*, II, 11, 1228 a 11–29; II, 10, 1225 b 19–1226 a 17.

[27] Cf. *infra*, VIII, 1163 a 22–23; IX, 1164 b 1–2; X, 1178 a 33–35; cf. și *Top.*, VI, 6, 145 b 36–37; *E.E.*, II, 11, 1228 a 2–4; 15–17 etc.

[28] Asemenea acte, care provin dintr-un impuls irațional (ca la copii și la animale), exclud ideea de premeditare pe care o implică alegerea deliberată, deci i se opun. Dacă sunt totuși voluntare este pentru că, așa cum notează Tricot, pentru Aristotel totul e voluntar în natură, natura fiind un principiu intern de mișcare (*Phys.*, I, 9, 192 b 21), toate ființele naturale având o tendință spontană spre un scop.

[29] După Burnet, 123, este vorba aici de un pasaj dialectic, ce nu vizează nici o școală anume. Pentru motivele ce au putut duce la identificarea alegerii deliberate cu dorința, impulsul etc., cf. Toma d'Aquino, 437, 125. Gauthier atrage atenția că aici Aristotel traduce în vocabularul său propriu doctrinele predecesorilor, care nu utilizau termenul de προαίρεσις, ci afirmau că acțiunea este determinată fie de dorință, fie de cunoaștere etc.; or, ceea ce determină acțiunea este pentru Aristotel προαίρεσις.

[30] În sensul: „nu poți să dorești contrariul a ceea ce dorești“ (cum traduce Gauthier, forțând puțin textul), subînțelegându-se: „în același timp și sub același aspect“

(cf. și *Met.*, Δ, 10, 1018 a 25–27). Între dorință și alegerea deliberată poate exista însă conflict, întrucât poți dori un lucru și decide să nu-l faci.

[31] Domeniul ei este cel al binelui și răului. Obiectul ei poate fi și plăcutul, dar alături de util și frumos (cf. *infra*, VIII, 1155 b 19–21; *Top.*, I, 13, 105 a 27–28; III, 3, 118 b 27–28 etc.).

[32] Cf. *supra*, n. 28. Impulsul, împreună cu dorința, sunt specii ale aceluiași gen (cf. I, n. 152); neavând nimic comun cu deliberarea, nu poate avea nici cu alegerea deliberată.

[33] Dacă ἐπιθυμία exprimă o dorință irațională, βούλησις este dorința rațională, voința proprie a subiectului, înclinația sa interioară, având în mod normal ca obiect un bine, intenția. Prin esență, ea aparține părții iraționale a sufletului (cf. I, 1102 b 13–1103 a 3; *De an.*, III, 9, 432 b 3–7), care poate deveni însă rațională în măsura în care se supune rațiunii, ceea ce-i imprimă caracterul de dorință rațională. (Pentru evoluția termenului de βούλησις și pentru aparentele contradicții ale accepțiunilor date de Aristotel acestui termen în diferite tratate, ca și pentru distincția dintre concepția aristotelică și cea scolastică despre *voluntas* — dorința rațională prin esență — cf. Gauthier, 193–194.

[34] Cf. Platon, *Gorg.*, 467 c–d.

[35] S-a văzut adesea o contradicție între concepția despre alegerea deliberată din acest pasaj și utilizarea obișnuită a termenului la Aristotel, în sensul de intenție morală, intenție ce vizează un scop (cf. Ross, *Arist.*, 280; Rackham, 128–129; Robin, *Arist.*, 265). Dificultatea reală este însă mult mai mică, ținând de opoziția stabilită de Aristotel între βούλησις și προαίρεσις, deci o opoziție nu între intenția scopului și alegerea mijloacelor, cum au crezut exegeții medievali și unii dintre moderni, ci între dorința (sau voința) ineficace (care, nefiind decât voință, poate fi și himerică) și decizia eficace, eficace tocmai pentru că se ocupă de mijloace (cf. Gauthier *ad l.*); alegerea deliberată este în realitate sesizarea *simultană* a scopului și mijloacelor, voința de a-l realiza prin mijloacele adecvate (cf. P. Aubenque, *op. cit.*, 133). Aubenque (*ibid.*, 126 și n. 2) atrage atenția că trebuie să vedem aici o nouă contribuție la o ontologie și antropologie a acțiunii. Această dualitate de problematici se manifestă și în ambiguitatea expresiei τὸ ἐφ' ἡμῖν (ceea ce depinde de noi), ce desemnează când voluntarul (opus involuntarului), când posibilul, contingentul (opus imposibilului sau necesarului) și se referă, în consecință, când la fenomenul psihologic al libertății (condiție a responsabilității morale), când la realitatea cosmologică a contingenței (condiție a potenței, a capacității tehnice). Primul sens este cel platonic (cf. *Gorg.*, 508 e; *Rep.*, 357 b, 398 b) și îl întâlnim la Aristotel și în analizele voluntarului (cf. *infra*, 1113 b 7, 27; 1114 a 18, 29; 1114 b 29); al doilea sens, tipic aristotelic, îl întâlnim în analizele deliberării (1111 b 30–32; 1112 a 31; 1113 a 10–11) și corespunde formulării τῶν ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι din analiza înțelepciunii practice (*infra*, VI, 1140 a 32–33). *E.E.* pune în relief această diferență, utilizând cu predilecție singularul (ἐφ' αὐτῷ) în primul sens (II, 9, 1225 a

19, 25, 27; b 8) și pluralul (τό ἐφ' ἡμῖν) în al doilea sens (II, 10, 1226 a 28–33), primul referindu-se la o experiență psihologică individuală, celălalt la situația omului în general.

[36] Diferența ce face imposibilă identificarea opiniei (δόξα) cu alegerea deliberată constă în aceea că opinia ține de capacitatea cognitivă, în timp ce alegerea deliberată de cea volitivă (cf. Toma d'Aquino, 449, 127). Alegerea deliberată poate însemna și o alegere intelectuală, dar pentru Aristotel important de stabilit este nu atât dacă προαίρεσις este o opinie, cât dacă ceea ce decide acțiunea poate fi opinie sau nu.

[37] Adică cu opinia ce vizează același obiect ca și alegerea deliberată. Cf. *E.E.*, II, 10, 1226 a 4–6; Aspasios, 69.

[38] Cu alte cuvinte, alegerea deliberată privește *acțiunile* noastre, în timp ce opinia privește *obiectul* în sine (lucrul — *res*), cf. Toma d'Aquino, 452, 128. De aceea, așa cum se sugerează în continuare (r. 6–8), opinia este valabilă prin adevărul raportului ei cu obiectul, în timp ce alegerea deliberată prin conformitatea obiectului ales cu rectitudinea morală.

[39] Textual: „ales *înaintea* altor lucruri" (πρὸ ἑτέρων αἱρετόν), ceea ce presupune un dublu sens: *de anterioritate* (dat fiind că alegerea deliberată este precedată de deliberare) și în același timp de *preferință* (a unei variante dintre mai multe posibile). Cf. Aspasios, 70, 31.

[40] Este vorba de realitățile metafizice separate de materie, ca și de noțiunile matematice, abstrase sensibilului (cf. Tricot, 133, n. 1). (Despre univers, reprezentat în totalitatea sa ca etern și imuabil, în timp ce părțile lui sunt perisabile și schimbătoare, cf. *De coelo*, I, 10, 280 a 21–23; II, 14, 296 a 33; pentru incomensurabilitatea diagonalei și a laturilor patratului, cf. de ex. *Met.*, A, 983 a 16). Întreaga analiză ce urmează presupune (cf. Gauthier *ad l.*) că verbului „a delibera" (βούλευσθαι) i se dă sensul foarte precis de „a delibera *cum* să faci un lucru" (cf. *infra*, 1112 b 15) și nu acela de „a se întreba *dacă* un lucru este" sau „*ce* este".

[41] Adică urmând un curs regulat și invariabil, ce rezultă din necesitate (ἐξ ἀνάγκης) în cazul corpurilor inanimate sau din natură (φύσει) în cazul celor animate.

[42] Cf. *supra*, II, n. 26.

[43] Obiectul deliberării (τὸ βουλευτόν) se reduce, în ultimă instanță, la ceea ce omul poate realiza personal („ceea ce depinde de noi", cum se va preciza în rândurile următoare), deci are un sens relativ, variind în funcție de individ.

[44] Diviziune a cauzelor de origine platonică (cf. *Legi*, X, 888 e–889 a, c), des utilizată de Aristotel (cf. *Protr.*, *fr. 11* W; *De philos.*, *fr. 21* W; *Anal, post.*, II, 11, 94 b 34–95 a 9; *Phys.*, II, 6, 198 a 5–6; *Met.*, Z, 7, 1032 a 12–13; *Rhet.*, I, 10, 1368 b 34–37 etc.; cf. și *supra*, I, 1099 b 20–23; *infra*, VI, 1140 a 13–16).

[45] Cf. *Anal. post.*, I, 27, 87 a 31–37; *Met.*, A, 2, 982 a 26. Tricot observă că acest pasaj este singurul în care Aristotel aplică la știință calificativul de αυτάρκης (independent, de sine stătător, bine stabilit). Orice deliberare asupra unor asemenea științe, ale

căror reguli bine stabilite nu lasă loc nici unei incertitudini (cum se întâmplă în cazul artelor) ar fi, evident, inutilă.

[46] În orig.: ἐπὶ τὸ πολύ. Cf. *supra*, I, n. 25.

[47] Cf. *E.E.*, II, 10, 1226 b 10–1227 a 5.

[48] Asupra sensului termenului de διάγραμμα (propoziție geometrică, demonstrație, figură), cf. *Anal. pr.*, I, 24, 41 b 14. Explicând procedeul deliberării prin intermediul unui exemplu din matematică, Aristotel vrea să spună că ceea ce este prim din punct de vedere ontologic este ultim din punct de vedere cronologic. Așa cum în construirea unei figuri geometrice prin procedeul analizei (ἀνάλυσις) ultimul termen al analizei va fi primul în generare (ἐν τῇ γενέσει, r. 24), adică în mersul invers al sintezei și expunerii deductive, la fel procedează și cel ce, în orice domeniu de cercetare, tinde să realizeze un scop care nu stă în puterea lui în mod nemediat. Pentru a atinge acest scop, el folosește o suită de mijloace din ce în ce mai accesibile, până când ajunge să posede un mijloc care-i permite să acționeze și care va fi în același timp ultimul termen al consultării și primul al execuției (sau, cum spune Aristotel, al generării), al realizării scopului. Un exemplu tipic figurează în *Met.*, Z, 7, 1032 b 6–30, unde se explică modul în care „ceea ce este sănătos" se realizează de către medic cu ajutorul unui dublu proces (silogism interior, mai întâi, apoi silogism de executare), ordinea realizării fiind inversă față de ordinea reprezentării. Tricot, 135, n. 3.

[49] În clipa în care deliberarea a pus în lumină mijloacele de realizare a scopului dorit, acțiunea urmează în mod nemediat și necesar, ca într-un silogism: acțiunea este în fond concluzia unui fel de silogism, în care voința îndreptată spre scop joacă rolul de premisă majoră, iar determinarea mijlocului pe cea de premisă minoră. (Cf. *infra*, VI, 1144 a 31–33; VII, 1147 a 26–33;*Met.*, Θ, 5 1048 a 11–15 etc.; cf. și Gauthier *ad l.*).

[50] Cf. *E.E.*, II, 10, 1227 a 6–30.

[51] Cf. *supra*, I, 1094 a 20–21 și n. 12.

[52] Partea hegemonică sau dominantă (τὸ ἡγούμενον) a ființei umane, adică intelectul (νοῦς), este în realitate cea care face din om principiu al actelor sale (ἀρχὴ τῶν πράξεων — *supra*, 1112 b 31–32) și în aceasta constă fundamentul moralității. Alegerea deliberată este deci opera intelectului (cf. *infra*, IX, 1169 a 17), mai precis a intelectului practic (πρακτικὸς νοῦς, cf. *infra*, VI, 1139 a 35–b 5), dar acesta la rândul lui pus în mișcare de voința (βούλησις) orientată spre un scop anume. — Comparația din rândurile ce urmează este o simplă ilustrare a faptului că deliberarea precede alegerea.

[53] Cele trei etape ale actului moral sunt deci: deliberarea (βούλευσις), alegerea deliberată (προαίρεσις) și dorința (ὄρεξις), cărora le urmează rezultatul deliberării.

[54] *Supra*, 1111 b 26. Cf. n. 33.

[55] Platon este cel pentru care βούλησις (dorința rațională, voința) este orientată spre scop, iar acest scop este binele *real* (și nu cel aparent, cum gândeau sofiștii). Cf. *Gorg.*, 468 a–d; *Charm.*, 167 e; *Men.*, 78 a; *Symp.*, 205 a etc.

[56] Ambele teorii sunt deci la fel de inacceptabile (v. și *infra*, V, 1136 b 7; cf. și *Rhet*., I, 10, 1369 a 3–4). Soluția propusă de Aristotel va prelua însă ceea ce este valabil din ele, încercând să le concilieze. Cf. și *E.E.*, II, 10, 1227 a 31–1227 b 4.

[57] În orig.: σπουδαῖος. Cf. *supra*, II, n. 70.

[58] Asupra acestei relativități a senzațiilor, cf. *Met*., Γ, 5, *passim* (mai ales 1010 b 1–10), unde Aristotel critică doctrina lui Protagoras.

[59] Cf. *infra*, IV, 1128 a 31–32; IX, 1166 a 12–13; X, 1176 a 15–19. A vedea în această afirmație doar o „aluzie la faimoasa maximă a lui Protagoras despre om ca măsură a tuturor lucrurilor" (Tricot, 139, n. 2) ni se pare nu numai inexact, dar și oarecum simplist. Aristotel, care inițial (cf. *Protr., fr. 5 a* W, p. 29) adoptase soluția platonică în problema „regulii" (κανών) și a „măsurii" (μέτρον), situând această regulă în înțelepciunea speculativă (φρόνησις, în accepțiunea platonică, cf. *Legi*, III, 687 e) ce reglează dorința referindu-se la Binele în sine (ca veritabilă „Măsură"), respinge acum această „Măsură" abstractă fără să cadă totuși în relativismul lui Protagoras. Cum bine observă Gauthier, măsura este pentru Aristotel nu omul pur și simplu, ci *omul virtuos*, fiecare virtute fiind o înclinație ce rectifică intenția, orientând-o spre obiectul ei propriu, care, în domeniul respectiv, reprezintă *binele*, asigurând rectitudinea judecății. Aceasta nu înseamnă însă că regula obiectivă a lui Platon ar fi total înlocuită de o regulă subiectivă (cf. Jaeger, *op. cit*., 86–90; 249–254), întrucât ea rămâne trasată tot de φρόνησις (în sensul aristotelic de data aceasta, de „înțelepciune practică", cum se va vedea *infra*, VI, 13).

[60] Asupra concepției despre plăcere ca bine aparent, cf. *E.E.*, VII, 2, 1235 a 25–28; *Met*., Λ, 7, 1072 a 27 etc. Plăcerea despre care este vorba aici este exclusiv plăcerea sensibilă, obiect al dorinței iraționale (ἐπιθυμία), poate chiar plăcerea anormală, pentru că Aristotel atrage atenția că există și plăceri sensibile ce reprezintă un bine real (cf. *infra*, VII, 12–15; X, 1–5).

[61] Așa cum se precizează în continuare (r. 11–13), ceea ce determină calitatea naturii noastre morale sunt actele pe care le îndeplinim în virtutea liberei noastre alegeri, care ne fac să fim buni sau răi; în consecință, depinde de noi să realizăm în noi, prin conduita noastră, un habitus, o dispoziție permanentă spre bine (care va fi virtutea) sau spre rău (care va fi viciul). Cu alte cuvinte, virtuțile (ἕξεις) sunt produsul actelor (πράξεις) (cf. Tricot, 140, n. 2; cf. și Toma d'Aquino, 496, 141).

[62] Vers dintr-un autor neidentificat (poate Epicharmos, poate Solon). Aristotel face aluzie aici, pentru a o critica, la teoria despre virtutea-știință elaborată de Socrate, care, deși recunoștea caracterul voluntar al virtuții, admitea că nimeni nu este rău în mod intenționat (cf. Platon, *Prot*., 345 d–e; *Gorg*., 468 b–e; 509 e; *Rep*., II, 382 e etc.; *Soph*., 228 c–e; *Tim*., 86 d–e; *Legi*, V, 731 e etc.). Aristotel va încerca să arate, în capitolul de față, că viciul și virtutea trebuie tratate în același fel, ambele putând fi sau voluntare, sau involuntare.

[63] *Supra*, 1112 b 31–32. Pentru întreg pasajul, cf. *E.E.*, II, 6 1222 b 15–1223 a 4.

[64] Adică la necesitate, natură sau hazard (cf. *supra*, 1112 a 31 sq.).

[65] Cf. *Pol.*, II, 12, 1274 b 18–23; *Rhet.*, II, 25, 1402 b 10–12, unde se face referință la Pittakos, legislator al Mitylenei (sec. VI. a.Chr.) și unul dintre cei șapte înțelepți, care promulgase o astfel de lege împotriva ebrietății.

[66] Cf. *supra*, II, 1103 b 21 sq.; 1104 a 26 și n. 6, 15.

[67] Este vizată din nou doctrina lui Socrate și Platon despre virtutea-știință. Cf. *supra*, 1113 a 15 sq.; *M.M.*, I, 9, 1187 a 8.

[68] Cf. Platon, *Prot.*, 325 c–329 a.

[69] Pentru dificultățile ridicate de acest pasaj și interpretarea lui, cf. Burnet, 137–138; Joachim, 106–107. Cf. și n. 70.

[70] Recunoscând importanța înzestrării naturale („natura fericită" — εὐφυΐα, cf. și *Top.*, VIII, 14, 163 b 15) în geneza virtuții, Aristotel este totuși departe de a o concepe ca pe o condiție exclusivă și chiar ca pe cea mai importantă (cf. *supra*, II, 1; *infra*, VI, 1144 b 34; X, 1179 b 8; 20–26 etc.). Exercițiul și educația, bazate pe rațiune și voință, sunt partea esențială în formarea caracterului, ceea ce face ca omul să fie răspunzător de caracterul său și, în consecință, și de modul de a concepe scopul acțiunii sale morale.

[71] Cf. n. 70. Teoria socratică vizată în întreg capitolul este deci incompletă: nu numai virtutea are caracter voluntar, ci și viciul, așa cum s-a arătat mai sus.

[72] Diferitele virtuți etice (a căror analiză, întreprinsă acum, va continua până la sfârșitul c. V, cu referințe și în c. VIII–IX) vor fi examinate (cum subliniază Gauthier, 221) sub dublul aspect enunțat aici: *obiectiv* (care este obiectul virtuții, ce anume face ea) și *subiectiv* (care este atitudinea subiectului față de acest obiect, cum trebuie făcut acest lucru anume pentru a fi virtuos). Despre lipsa unei clasificări riguroase, cf. L. Robin, *Arist.*, *cit.*, 235.

[73] Despre curaj (ἀνδρεία), a cărui analiză va continua până la sfârșitul cap. 12 (1117 b 20), cf. și *M.M.*, I, 20, 1190 b 9–1191 a 36; *E.E.*, III, 1, 1228 a 28–1230 a 33. Întreg capitolul este îndreptat împotriva lui Platon, care încercase să transpună pe plan moral concepția curentă despre curajul militar (cf. în special *Laches*, 191 d–e). Aristotel va exlcude sistematic din domeniul curajului obiectele introduse de Platon, pentru a-l reduce din nou la singurul obiect ce definește curajul militar: pericolul morții pe câmpul de luptă.

[74] *Supra*, II, 1107 a 33–1107 b 4.

[75] Cf. Platon, *Lach.*, 198 b; *Prot.*, 358 d; *Legi*, I, 646 e. Cf. și Arist., *Rhet*, II, 5, *passim*.

[76] Nu este vorba aici de un curaj propriu-zis, ceea ce nu ne împiedică însă să le recunoaștem alte virtuți, de pildă generozitatea (cf. Toma d'Aquino, 534, 152). Gauthier, care, întrebându-se dacă „generozitatea" unui laș este cu adevărat generozitate, găsește slab acest argument, îl citează pe Euripide (*Heracl.*, 1349–1350): e nevoie de mai mult

cmai pentru a trăi decât pentru a muri; după curajul manifestat în fața vieții poți judeca și curajul pe care, la nevoie, cineva îl va arăta în fața morții.

[77] Cf. *E.E.*, III, 1, 1229 a 34–39; e vorba aici nu de teama de a fi victima invidiei altora, ci de teama de a resimți tu însuți acest sentiment.

[78] Pedeapsă infamantă, rezervată sclavilor. Dirlmeier (58, n. 2) notează că nu este vorba aici de o pedeapsă meritată, ci de supliciile îndurate pe nedrept de omul drept al lui Platon (cf. *Rep.*, II, 361 e). Vezi însă și obiecțiile lui Gauthier *ad l.*

[79] Adevăratul curaj este condiționat deci de iminența unui mare pericol (cf. și *Rhet.*, II, 5, 1382 a 25; 30), în care omul, murind pentru o cauză nobilă, își poate dovedi valoarea personală făcând din propria-i moarte un act de frumusețe morală (a muri „în frumusețe" — ἐν τοῖς καλλίστοις, cf. *supra*, r. 29–30).

[80] Lipsită de glorie.

[81] Conceptul de „frumos" (τὸ καλόν), care apare aici pentru prima dată, pentru a fi reluat adesea pe parcursul tratatului în analiza virtuții (cf. *infra*, 1115 b 23; 1116 a 11, 15; b 3; 1117 a 8, 17; b 9, 13; 1120 a 23–24; 1122 b 6–7 etc.), este utilizat de Aristotel în sensul de „frumos moral" (presupunând frumusețea imanentă a actului de virtute, frumusețe ce constituie mobilul însuși al actului). Gauthier (*La morale*..., 86–88) observă pe bună dreptate că termenul exprimă, de fapt, ceea ce noi înțelegem prin conceptul de „valoare", aceasta din urmă constând pentru Aristotel în „măsura justă", adică în conformitatea acțiunii cu regula rațională ce face din ea o datorie (cf. și *infra*, 1119 b 17–18), echivalența dintre verbul „a trebui" (δεῖν) în sens de datorie morală și frumosul moral fiind adesea afirmată (cf. *infra*, IV, 1120 b 4; 1121 b 4–5 etc.). Pentru diferența de concepție dintre teoria aristotelică a curajului (dacă omul curajos trebuie să dovedească tărie, fermitate, în fața pericolelor, aceasta nu exclude faptul că el resimte totuși teama, proporțional cu situația) și doctrina stoică a „impasibilității", cf. Gauthier, 226–227.

[82] Demonstrația din rândurile anterioare nu este decât aplicarea la actul de curaj a unui principiu general al filosofiei aristotelice, acela al corespondenței dintre scop și formă. Ea se poate explica (așa cum o face Gauthier *ad l.*) prin termenii următorului silogism: premisa majoră constă în faptul că orice activitate individuală trebuie să-și propună ca scop ceva conform cu dispoziția habituală ce o generează, adică cu *forma* (s.a.) din care emană; premisa minoră este frumusețea morală a curajului (ca dat al conștiinței universale); concluzia este deci că orice act individual de curaj trebuie să-și propună un scop corespunzător acestei forme, adică să fie frumos din punct de vedere moral (cu alte cuvinte, să urmărească *binele*, cum subliniază Tricot). Pentru raționamentul de mai sus, cf. și Burnet, 144; Joachim, 119–120.

[83] *Supra*, II, 1107 b 1–2.

[84] Cf. *E.E.*, III, 1, 1229 b 28–30. Cf. și Strabon, VII, 293.

[85] Adică în împrejurări lipsite de un real pericol.

[86] În război. Cf. *supra*, 1115 a 29–35.

87 În afară de stoici, care vor admite sinuciderea în anumite cazuri (când o consideră ca ultimă soluție de salvare a demnității umane), tradiția greacă o condamnă ca pe o atitudine nedemnă de un om liber (v., de ex. Platon, *Phaid.*, 61 c–62 c, pentru condamnarea ei în principiu; pentru pedepsele dictate de normele religiei arhaice, aplicate sinucigașului ca unui criminal de rând, cf. Aischines, *Ctes.*, 244; Platon, *Legi*, 873 d etc.). Aristotel va reveni asupra acestei probleme (cf. *infra*, V, 1138 a 6–14, unde sinuciderea este privită ca o greșeală față de cetate; X, 1166 b 11–12, sinuciderea criminalului — efect firesc al răului dus la exces dar în același timp culpă a omului față de sine), privind ca datorie morală conservarea vieții, prin conservarea virtuții (cf. IX, 1166 b 26–29); a încerca să scapi de suferință din incapacitatea de a o suporta este o dovadă de slăbiciune (cf. VII, 1145 a 35; 1147 b 23; 1150 a 12–b 28 etc.), incompatibilă cu ținuta omului virtuos, caracterizată prin fermitate și noblețe în fața loviturilor soartei (cf. *supra*, I, 1100 b 32–33) și cu concepția aristotelică însăși despre fericire ca ideal interior, bazat pe virtute.

88 Cf. *Pol.*, VII, 2, 1324 b 9–22.

89 *Il.*, XXII, 100.

90 *Il.*, VIII, 148–149.

91 *Supra*, 1115 a 29–35. Este vorba tot despre curajul militar, dar Aristotel opune curajul cetățenilor înarmați pentru apărarea cetății celui al mercenarilor sau soldaților de meserie (cf. și Platon, *Rep.*, IV, 7, 429 a–430 c). Cf. *E.E.*, III, 1, 1229 a 12–31.

92 Despre αἰδώς (pudoare), cf. *infra*, IV, 15, unde Aristotel precizează că este vorba de un afect și nu de o virtute (1128 b 10). Sensul termenului în acest pasaj este cel homeric, de „sentiment de onoare" (războinică).

93 *Il.*, II, 391–393, cuvinte rostite nu de Hector, ci de Agamemnon. Totuși, în XV, 348–351, Hector pronunță o amenințare asemănătoare, confuzia lui Aristotel datorându-se faptului că citează din memorie.

94 Prima tactică a fost cea utilizată de perși la Thermopyles (cf. Herodot, VII, 223); a doua se pare că aparține lacedemonienilor.

95 Pentru comentarea acestui pasaj, ca și a altor texte aristotelice despre teoria socratică a curajului-știință (*E.E.*, III, 1, 1229 a 12, 14–16; 1230 a 7–10; *M.M.*, I, 10, 1190 b 27–29), cf. Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942, 98–104. Așa cum atrage însă atenția Gauthier, Aristotel are dreptate dacă se referă la reflecția despre curajul-experiență doar ca la un punct de plecare pentru Socrate, care ajunge la concluzia că știința curajului este, de fapt, cu totul altceva decât știința experienței, și anume știința binelui și a răului (cf. Platon, *Lach.*, 192 b sqq; *Prot.*, 349 d–350 c, 359 a–360 a).

96 Aristotel se referă aici la trupele mercenare, care în sec. IV a.Chr. începuseră să înlocuiască frecvent trupele de soldați-cetățeni. Obiectul curajului lor este același cu cel al curajului veritabil: moartea în război, dar atitudinea lor diferă de cea a soldaților

patrioţi, cum se va vedea în continuarea textului. Pentru critica curajului mercenarilor, cf. şi Platon, *Prot.*, 349 d; *Legi*, I, 630 b.

[97] Este vorba de lupta de la Coroneea (353 a.Chr.), de lângă templul lui Hermes.

[98] *Il.*, XIV, 151; XVI, 529.

[99] *Il.*, V, 470; XV, 232; 594.

[100] *Od.*, XXIV, 318.

[101] Aceste cuvinte, ce nu figurează în textele homerice pe care le posedăm (dar pot să fie existat în vreo variantă din epoca lui Aristotel, cum presupun unii comentatori), le regăsim în Theocrit, XX, 15.

[102] Bywater (urmându-l pe Pietro Vettori) respinge aceste cuvinte (ἤ ἐν ἕλει), ca şi Burnet, Rackham.

[103] Frază omisă din manuscrisele cele mai bune (K^b O^b), respinsă de Bywater ca inautentică.

[104] Impulsivitatea este doar o aptitudine, o „virtute naturală" (φυσικὴ ἀρετή, cf. II, n. 2), care, pentru a deveni virtute în adevăratul sens al cuvântului, are nevoie de intervenţia regulii raţionale, a înţelepciunii practice, pentru a o instrui în privinţa rectitudinii scopului ce trebuie urmărit (cf. *infra*, VI, 1144 b 1–7; cf. şi *E.E.*, III, 1, 1228 a 27–29; 7, 1234 a 27–33).

[105] În orig.: οἱ εὐέλπιδες (lit.: „cei ce nutresc o speranţă bună"), termen tradus de Gauthier prin „optimistes" (în opoziţie cu οἱ δυσέλπιδες, „pesimiştii", „cei ce nutresc o speanţă rea"). Cum tot Gauthier remarcă, speranţa (ἐλπίς) aparţine la Aristotel ordinului cunoaşterii şi nu celui afectiv (ea fiind, ca şi senzaţia şi memoria, o facultate cognitivă, deosebindu-se de ele doar prin obiect, cf. *Rhet.*, I, 11, 1370 a 34–35; II, 12, 1389 a 22–23; 13; 1390 a 8–9; *De mem;* I, 449 b 27–28).

[106] *Supra*, 1115 b 11–24.

[107] În lupta de la Zidurile Lungi ale Corintului (392 a.Chr.). Cf. Xenoph., *Hell.*, IV, 4, 10.

[108] *Supra*, 1115 b 7–13.

[109] Sursa acestei plăceri constă în frumuseţea morală a actului de curaj în sine, scop imanent al actului. — Despre importanţa circumstanţelor de care este vorba în continuare, cf. *Rhet.*, I, 9, 1367 b 29; III, 5, 1407 a 35; 14, 1415 b 24.

[110] Conştiinţa propriei valori şi regretul pentru viaţă, ce dau şi mai mare relief frumuseţii sacrificiului de sine al omului curajos, subliniindu-i caracterul foarte uman şi totodată eroic, ne fac să vedem în concepţia aristotelică despre curaj o prelungire pe alt plan a idealului homeric (poate că nu întâmplător în această secţiune este atât de des citată *Iliada*, ai cărei eroi, deşi iubesc viaţa, o sacrifică fără rezerve în numele onoarei). Despre diferenţa dintre această concepţie şi cea a stoicilor, pentru care virtutea este unicul bine, cf. Toma d'Aquino, 588, 166.

[111] Adică frumusețea morală a actului de virtute în sine (cf. *supra*, n. 109). Pentru explicarea notei oarecum „sumbre" în care Aristotel își încheie expozeul despre curaj, rectificând optimismul exagerat din I, 1099 a 7–21; II, 1104 b 7–8, cf. Gauthier *ad l.* V. și comparația cu Platon la Dirlmeier, 64, n. 3.

[112] În orig.: σωφροσύνη, menționată *supra*, II, 1107 b 4–8; definită sumar în *Rhet.*, I, 9, 1366 b 12–14. Semnificând inițial „sănătate a spiritului", ca un corelativ al sănătății trupului (cf. Platon, *Charm.*, 156 e–157 c), acest concept — fundamental în sistemul de valori al culturii grecești — va căpăta cu timpul o mare varietate de sensuri, ce vor pendula permanent între un aspect intelectual și unul etic. Se poate vorbi de un adevărat ideal al *sophrosyne*-ei, care pătrunde în toate domeniile vieții (social, politic, religios etc.), exprimând în esență ideea de măsură justă și echilibru, în opoziție cu excesul și dezordinea. Presupunând conștiința de sine (care este conștiința propriilor limite) și în același timp stăpânirea de sine (efect al dominației rațiunii asupra pasiunilor), σωφροσύνη este virtutea omului cumpănit, care judecă bine lucrurile, dotat cu simțul proporțiilor — atitudine interioară ce se traduce prin moderație, sobrietate, calm, decență. Sensul mai restrâns al conceptului, curent în timpul lui Platon și adoptat și de Aristotel aici, este acela de „moderație" în sfera plăcerilor senzoriale (cf. *Rep.*, III, 389 e; IV, 430 e; *Symp.*, 196 c; *Phaidr.*, 237 e; *Legi*, III, 710 a etc.), calitate în care σωφροσύνη are rolul de a regla dorințele urmând regula dictată de rațiune. (Pentru o amplă analiză a conceptului, cf. H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell Studies in Class. Phil., 35, Ithaca, 1966; pentru evoluția istorică, structurarea și alte aspecte ale problemei, cf. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1969, 80 sq.; A. Pinilla, *Sofrosine. Ciencia de la ciencia*, Madrid, 1959; J. de Vries, Σωφροσύνη *en Grec classique*, „Mnemosyne", 11, 1943, 81–101 etc.).

[113] Referință la doctrina platonică despre suflet, cele două părți fiind θυμοειδές (sediu al impulsivității) și ἐπιθυμητικόν (sediu al dorințelor). Despre importanța acestui pasaj pentru cronologia *E.N.*, cf. F. Nuyens, *op. cit.*, 192.

[114] *Supra*, II, 1107 b 4–8.

[115] Cf. *supra*, I, 1099 a 8; *infra*, X, 1173 b 7–11; *E.E.*, II, 1, 1218 b 34, expresie a concepției dualiste caracteristice acestei perioade din gândirea aristotelică. Compară cu *De an.*, I, 1 403 a 3–19 (unde se afirmă că nimic din ceea ce privește sufletul nu se produce fără ca, într-un fel sau altul, să fie afectat și corpul); cf. și I, 4, 408 b 11–15.

[116] Cf. Platon (*Phileb.*, 51 a–52 a), care recunoscuse deja, în plăcerile vederii, auzului și mirosului, plăceri „reale" sau „pure", opunându-le plăcerilor „ireale" sau „impure", adică amestecate cu suferință, ce se nasc din satisfacerea cerințelor corporale.

[117] Homer, *Il.*, III, 24. Cuvintele dintre croșete sunt considerate pe bună dreptate de Bywater inautentice.

[118] Cf. *supra*, I, 1095 b 19–20.

[119] Cf. *De an.*, II, *passim*.

[120] Cf. *De part. anim.*, IV, 11, 690 b 29.

[121] Personaj de comedie, numit în *E.E.*, III, 2, 1231 a 16 Philoxenos, fiul lui Eryxis. Cf. Aristofan, *Broaștele*, 934.

[122] Simțul tactil este deci cel la care se reduce sfera de acțiune a cumpătării și necumpătării. Despre dublul caracter, umanist și dualist, al concepției aristotelice despre cumpătare, pentru care pasajul de față este caracteristic, cf. Gauthier, 242–244.

[123] O conjectură a lui Scaliger (adoptată de Susemihl și Apelt) adaugă aici cuvintele καὶ φυσικαί (și naturale), întregind sensul oricum implicat de text.

[124] Cf. *Il.*, XXIV, 130.

[125] Gusturile personale nu pierd nimic din caracterul natural, întrucât se bazează pe natura individuală a fiecăruia; pe de altă parte, cum unele preferințe pot coincide la mai mulți oameni, ele admit și un oarecare caracter de universalitate. Cf. Toma d'Aquino, 621, 174.

[126] Prin absență. Durerea nu este deci o stare pozitivă, ci derivă din plăcere (cf. Tricot, 165, n. 2).

[127] Cf. Platon, *Phileb.*, 41 a–42 e; cf. și *infra*, VII, 1152 b 36–1153 a 7; 1154 b 15–21.

[128] Cf. *supra*, II, 1107 b 6–8. În *E.E.*, III, 2, 1230 b 8–20, Aristotel menționează că insensibilitatea la plăcere este una dintre trăsăturile omului necioplit (cf. și *supra*, II, 1104 a 24).

[129] În orig.: φύσιν, tradus de Gauthier: „starea normală", în sensul platonic al termenului (cf. *Phileb.*, 42 c sq.). Cf. și *infra*, VII, 1152 b 13 etc.

[130] Termenul de ἀκολασία semnifică la origini „ceea ce este nepedepsit, necorectat", implicând lipsa de rigoare, indulgența excesivă. Paralela dintre omul necumpătat și copilul prost educat este semnificativă.

[131] Despre modul în care partea dezirantă (sau apetitivă) a sufletului se lasă condusă de cea rațională, cf. *supra*, I, 1102 b 12–1103 a 4 și comentariile aferente. Permeabilitatea dorinței la rațiune, de care se lasă penetrată, face din cumpătare o virtute în adevăratul sens al cuvântului (κυρία), capabilă să regleze rațional nu numai actele, ci și pasiunile (spre deosebire de stăpânirea de sine, virtute incompletă, în care regula rațională funcționează numai la nivelul actelor, cum se va vedea în c. VII).

CARTEA A IV-a

[1] Generozitatea sau liberalitatea (ἐλευθεριότης) este virtutea omului liber (ἐλεύθερος), conștiință a statutului său juridic privilegiat (în opoziție cu condiția de sclav), care-l obligă la acte și atitudini demne de un om liber. Inițial mult mai larg, sensul acestui concept s-a redus cu timpul la a desemna atitudinea omului liber față de bunurile materiale, independența aristocratică față de ele, utilizarea lor cu larghețe. Acesta este și sensul dat de Aristotel (cf. A.-J. Festugière, *Liberté et civilisation...*, 21–23). P. Aubenque observă că în tratarea generozității, ca și a celorlalte virtuți etice din c. III–IV, Aristotel (deși începe printr-o schiță sumară a caracterelor generale ale virtuții respective), nu pornește de la o *esență* (s.a.) ale cărei determinări posibile ar trebui analizate, ci de la trasarea unui anume *tip* (s.a.) uman, descrierea acestor virtuți trimițând la o veritabilă galerie de portrete. Prin aceasta, Aristotel poate fi considerat inițiatorul unui gen literar (ilustrat mai târziu de discipolul său, Theophrastos) sau, dacă vrem, primul reprezentant al unei etici „fenomenologice" și totodată axiologice, în aceeași măsură în care este fondatorul unui sistem de filosofie morală. Trebuie să ținem seama însă că procedeul „portretelor" nu este utilizat pentru el însuși, ci doar ca o cale de acces spre determinarea esenței virtuții în cauză („une sorte de méthode des variations eidétiques qui permet de déterminer empiriquement le contenu d'un noyau sémantique qui n'a été posé qu'en apparence comme une définition *a priori*"), deci o metodă inductivă. Metoda tipurilor nu este în final decât „un pis-aller là où *l'essence* (s.a.) ne peut être atteinte par la méthode logique de division du genre selon ses différences". În fapt, Aristotel utilizează ambele metode (inductivă și deductivă), aceasta din urmă verificând și ghidând intențiile celei dintâi, în mod necesar hazardate în lipsa unei cunoașteri exhaustive a totalității de divizat: domeniul indefinit al acțiunii umane (*La prudence...*, 35–38).

[2] Textul se referă la sentințele judecătorești despre care va fi vorba în tratarea dreptății ca virtute (cf. *infra*, V, 1134 a 31; 1136 b 32 sq.), pentru a-l distinge pe omul generos (ἐλευθέριος) de cel drept (δίκαιος), așa cum îl distinge de cel curajos (ἀνδρεῖος) și de cel cumpătat (σώφρων).

[3] Este folosit pluralul, pentru că atât risipa (ἀσωτία) cât și avariția (ἀνελευθερία) reprezintă, pe de o parte, un exces (risipa în a da, avariția în a primi), pe de alta, o insuficiență (risipa în a primi, avariția în a da), ceea ce duce la o dublă opoziție între ele (cf. *infra*, 1121 a 10–15).

[4] Joc de cuvinte, ἄσωτος (risipitor) semnificând la origine „cel ce nu poate fi salvat".

[5] Pentru distincția dintre termenii platonici de χρῆσις (uz) și κτῆσις (posesiune), corespunzători în limbajul aristotelic celor de ἐνέργεια (punerea în act, actualizare)

și ἕξις (dispoziție habituală), cf. *supra*, I, n. 101. Cum se va vedea în continuare, generozitatea este virtutea în act (actul de a oferi) și nu în stare pasivă (a nu primi); constând în buna utilizare a averii, adică în a se servi de ea pentru a face altora binele, această virtute reprezintă o valoare socială.

[6] Gauthier presupune pe bună dreptate că, dacă acest nume ar putea fi cel de „risipitor“ în cazul simplei neglijențe față de bunurile materiale, el este mai degrabă cel de „necumpătat“, dacă acest mod de a cheltui urmărește satisfacerea plăcerilor. Cf. *supra*, 1119 b 31–1120 a 3.

[7] Cf. *infra*, 1124 b 9–18; 1125 a 9–10 (portretul omului cu grandoare sufletească), ținând seama, bineînțeles, de diferențele de nuanță.

[8] O astfel de afirmație pune și mai mult în valoare noblețea omului generos, prin contrastul pe care-l evocă față de politicenii ce se îmbogățeau din veniturile cetății (ἀπὸ τῶν κοινῶν), modul de îmbogățire cel mai detestat de atenieni (cf. Aristofan, *Plut.*, 569).

[9] Ca și în cazul actului de curaj (cf. *supra*, 1115 b 13), actul de generozitate este animat de intenția frumosului moral, rectitudinea acestei intenții (și nu criteriul material) determinând valoarea unui dar. Frumosul moral fiind o lege valabilă pentru toate virtuțile (cf. *infra*, 1122 b 7), se poate spune că, într-un sens, pentru Aristotel pe prim plan se află „moralitatea obiectivă“ (Gauthier, *La morale...*, 78), valoarea ce se comunică actelor prin intenția subiectului constând mai întâi în „lucrurile“ virtuoase, adică în „comportamente obiective definite și prescrise de rațiune“ *(ibid.)*.

[10] Cf. Platon, *Rep.*, I, 4, 330 c. Idee reluată *infra*, IX, 1167 b 34–1168 a 3; 1168 a 21–23.

[11] Aluzie la celebrul poet liric Simonides din Keos, care la bătrânețe căpătase faima de avar. Cf. *Rhet.*, II, 16, 1391 a 8 sq. (unde i se citează o reflecție amară despre înțelepciune și bogăție); cf. și Athenaios, *Deipn.*, XIV, 656 c–e.

[12] Adoptăm varianta interpretativă a lui Aspasios (urmat de Grant, Ramsauer, Burnet, Rackham; cf. și Gauthier, Dirlmeier, Mazzarelli) pentru adv. πλήν („numai să“, „totuși“, „de altfel“, cu condiția ca), sens ce concordă și cu ceea ce se va afirma *infra*, 1122 a 4–7 (când excesul în a primi se manifestă pe scară largă, nu mai este vorba de avariție, ci de injustiție). Pentru interpretarea contrară („cu excepția“, „în afară de“), cf. Toma d'Aquino, 685, 191 (urmat, printre alții, de Tricot).

[13] Ipoteza, deși realizabilă, în anumite condiții (cf. *infra*, 1121 b 11–13), este mai degrabă „puțin prea optimistă“, cum remarcă Gauthier, bazându-se pe textul aristotelic însuși: vârsta favorizează oricum avariția (*infra*, 1121 b 13–14), iar risipitorul, ruinându-se, trebuie prin forța lucrurilor să se preocupe de posibilitatea de a primi, ceea ce, departe de a-l metamorfoza în om generos, va adăuga propriului viciu și pe acela de avar (1121 a 30–b 1). Ceea ce lipsește risipitorului este rectitudinea intenției, cum se va vedea în continuare (în special 1121 b 1–10).

[14] Cf. *Rhet.*, II, 12, 1389 b 28–30.

[15] Cf. *E.E.*, III, 4, 1232 a 12–14, unde sunt explicate diferențele de nuanță dintre aceste apelative (φειδωλοί γλίσχροι κίμβικες).

[16] În orig.: ὁ κυμινοπρίστης (cel ce taie în două un bob de chimen), expresie proverbială pentru stigmatizarea avariției. Cf. și Theophr., *Caract.*, X, 15.

[17] Textual: „urmărirea unui câștig dezonorant, rușinos" (αἰσχροκέρδεια), descrisă de Theophr., *Caract.*, XXX.

[18] Forma de cupiditate invocată aici (πλεονεξία) se opune nu generozității, ci dreptății (cf. *infra*, V, 1229 a 32; b 1, 9–10).

[19] Joc de cuvinte prin care Aristotel explică etimologia termenului de „mărinimie" (μεγαλοπρέπεια): maniera de a cheltui „la scară mare" (ἐν μεγέθει), „proporțional" (πρέπουσα) cu obiectul cheltuielii. Față de generozitate, cu care se înrudește prin obiect (bunurile materiale), mărinimia are o sferă de acțiune mai restrânsă, reclamând posibilități mai mari, de unde rezultă că nu orice om generos poate fi și mărinimos (cf. *supra*, II, 1107 b 24–25; *infra*, 1125 b 3–5; cf. și *E.E.*, III, 6; *Rhet.*, I, 9, 1366 b 18–19). Ceea ce face din ea o virtute este scopul cheltuielii: frumosul moral (*infra*, 1122 a 6–7), constând în grandoarea și strălucirea operei (ἔργον) realizate (*infra*, 1122 b, 16–18). De aici și nota de măreție, de prestanță oficială ce distinge mărinimia de pura generozitate; subordonată binelui public (πρὸς τὸ κοινόν, 1122 b 22–23), cheltuiala onorifică presupusă de mărinimie (1122 b 20–22) o situează într-un „climat religios și politic, conferindu-i un caracter instituțional" (P. Thillet, comentariu la Περί πλούτου, în: *Aristote*... Fragments et témoignages, Paris, 1968, 16). (Pentru complexitatea doctrinei aristotelice despre μεγαλοπρέπεια, cf. J. Cook Wilson, *Difficulties in the Text of Aristotle*, „JPh", 32, 1912, 151–165; *Idem*, Μεγαλοπρέπεια *and* μεγαλοψυχία *in Aristotle*, „CR", 16, 1902, 203 sq.; pentru comparația cu sfera semantică a termenului la Platon, cf. R. Stein, *Megaloprepeia bei Platon*, diss., Bonn,1965).

[20] Aluzie la organizarea pelerinajelor oficiale cu caracter sacral (θεωρίαι) la Olympia, Delphi etc. (cf. *Const. Ath.*, LVI, 3; cf. și Platon, *Phaid.*, 58 a sq.). Aristotel are în vedere aici obligațiile civice pe care și le asumau persoanele bogate (a echipa pe cheltuială proprie o triremă, un cor etc.), cunoscute sub numele de λητουργίαι.

[21] Homer, *Od.*, XVII, 420.

[22] *Infra*, 1123 a 19–33.

[23] În orig.: τὸ πρέπον (ceea ce se potrivește, proporția justă), concept care în timpul lui Aristotel era expresia estetică a idealului de „măsură" (τὸ μέτρον), același pentru care expresia medicală era teoria „oportunității" (καιρός, cf. *supra*, II, n. 13), iar expresia morală teoria „măsurii juste" (μέσον, cf. *supra*, II, n. 40). (Pentru πρέπον ca măsură justă în retorică, cf. Platon, *Phaidr.*, 267 b; pentru critica conceptului, cf. *Hipp. maior*, 293 e–294 e). Trecând de la proporția pe care o implică numele însuși de μεγαλοπρέπεια („proporția" în *cheltuieli*, cf. *supra*, 1122 a 24) la „proporția" care trebuie să fie proprietatea *operei însăși*, adică măsura justă, armonia în care rezidă

frumusețea operei (și aceasta este „proporția“ pe care omul mărinimos trebuie, ca un cunoscător, să știe s-o aprecieze la justa ei valoare), Aristotel face insesizabil trecerea de la prima la cea de a doua concepție despre mărinimie. Dacă opera trebuie să treacă pe primul plan în preocupările omului mărinimos (cf. *infra*, 1122 b 5–6), este pentru că, în timp ce opera este „proporționată“ *în sine*, cheltuiala nu este „proporționată“ decât *în raport cu opera* (Gauthier *ad l.*).

[24] *Supra*, II, 1103 b 21–23; 1104 a 27–29. Proporția justă (πρέπον) trebuie deci să fie prezentă atât în cheltuieli (care sunt *actualizarea* dispoziției habituale), cât și în operă (*obiectul* cheltuielilor). Cf. Tricot, 181, n. 1; v. și argumentarea lui Toma d'Aquino, 713, 199.

[25] Cf. *supra*, III, n. 81.

[26] Despre dificultățile de interpretare ale acestei fraze foarte controversate, cf. Gauthier, 265–267; Tricot, 181, n. 2.

[27] Cf. *supra*, n. 20.

[28] Cf. *supra*, n. 1122 a 26–27.

[29] *Supra*, r. 19–23.

[30] În ultimă instanță, ceea ce determină caracterul specific al mărinimiei nu este importanța cheltuielii, ci valoarea în sine a operei realizate (ceea ce, așa cum arată întreg pasajul, face posibilă această trăsătură și în cheltuieli mai mici, dacă opera este, în felul ei, mare). Aceasta nu contrazice însă afirmațiile inițiale (*supra*, 1122 a 20 sq.); operele vizate fiind în general cele înfăptuite în interesul comunității, cheltuielile necesitate de realizarea lor sunt inevitabil considerabile.

[31] *Supra*, 1122 a 31–34.

[32] Megarienii aveau reputația de a fi lipsiți de gust (cf., de ex..Aristofan, *Acharn.*, 738). Covoarele de purpură, potrivite unei reprezentații tragice, nu puteau fi decât un fast ostentativ, deci o dovadă de prost gust, în comedie, unde ceea ce se reprezenta era viața cotidiană. Despre sensul „intrării corului“ (πάροδος), cf. *Poet.*, XII, 1452 b 22.

[33] În orig.: μεγαλοψυχία (lat. *magnanimitas*). Într-o primă aproximație, grandoarea sufletească pare o virtute ca și celelalte, având un obiect propriu: onoarea (τιμή, cf. *infra*, 1123 b 22–24). În realitate este o virtute quasi-globală, manifestă în toate celelalte virtuți (*infra*, 1123 b 30) ca o „conștiință“ a virtuții, adică a valorii umane realizate în virtute, capabilă să înalțe fiecare virtute la perfecțiunea, totalitatea și unitatea ei maximă (cf. *infra*, 1124 a 29 sq.); calitatea de a le imprima ordinea, rectitudinea și armonia face din ea „un fel de podoabă“ (κόσμος τις, *infra*, 1124 a 2) a celorlalte virtuți sau, în alți termeni, o „formulă condensată și perfectă“ (J.-R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 209) a idealului etic al lui Aristotel. Trăsătură dominantă a omului cu grandoare sufletească, *conștiința de sine* (sau conștiința propriei valori) își confirmă valabilitatea ca expresie a opiniei corecte despre sine (a te judeca demn de onoare fiind *efectiv* demn de ea, altfel nu ești decât un om mărginit, cf. *infra*, 1123 b 2–5); ea este totodată *afirmare de sine*

(cf. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*..., Paris, 1951, 86: „être magnanime c'est... affirmer, face au monde, sa grandeur d'homme et son droit à la domination de l'univers"). Nu afirmare a unui „eu" brut, ci a unui „eu" moral, a demnității subiacente în fiecare individ uman, în măsura în care posibilitățile lui etice și-au găsit deplina realizare (cf. J.R. Moncho-Pascual, *op, cit.*, 210; cf. *ibid.*, 215, pentru legătura cu „eul" interior și profund, νοῦς, ca instanță ce pune în lumină plenitudinea conceptului). Simțul onoarei corelat cu cel al respectului față de sine dat de conștiința valorii, împreună cu detașarea față de tot ce este efemer, schimbător și superficial (cu alte cuvinte, față de bunurile exterioare, cf. *infra*, 1124 a 12 sq.), fac posibilă la omul grandorii sufletești acea independență a spiritului (αὐτάρκεια, cf. *infra*, 1124 b 31–1125 a 1; 10 sq.) manifestată prin atitudinea fermă și impasibilă în mijlocul vicisitudinilor soartei (cf. *supra*, I, 1100 b 30–33), care-i pun în valoare și mai mult demnitatea, frumusețea morală. Apropiată astfel de activitatea imanentă a sufletului în care constă fericirea, grandoarea sufletească poate fi considerată, într-un sens, culmea acestei activități morale (cf., în general, J.R. Moncho Pascual, *op. cit.*, 209–216; pentru grandoarea sufletească privită ca „indépendance de l'esprit", cf. R.-A. Gauthier, *La morale*..., 118–123; pentru analiza diverselor trăsături ale conceptului, cf. și *Anal. post.*, II, 13, 97 b 15–25; *E.E.*, III, 5).

[34] În portretul omului cu grandoare sufletească (ὁ μεγαλόψυχος) s-a văzut fie portretul idealizat (Jaeger, Gauthier), fie portretul caricatural (Burnet, Joachim) al omului grec, dacă nu chiar portretul lui Aristotel, cel puțin al eului său ideal (R. Allendy, citat la P. Aubenque, *La prudence*..., 36). În realitate orice interpretare de acest fel este eronată, nu numai pentru că acest „portret" se rezumă la descrierea unei singure virtuți (în timp ce orice om virtuos posedă mai multe sau pe toate), ci și pentru că procedeul însuși al portretizării este utilizat de Aristotel doar ca o modalitate de a ajunge la determinarea esenței virtuții în cauză (cf. *supra*, n. 1; cf. și *Anal. post.*, II, 13, 97 b 15–25, unde Aristotel ia definiția omului cu grandoare sufletească drept exemplu pentru metoda inducției).

[35] Termenul din original: σώφρων nu are aici sensul etic restrâns de „om cumpătat" (cf. *supra*, III, 13 și n. 112), ci pe acela intelectual de „om cu minte sănătoasă" (cf. Gauthier, *ad l.*), „cu bun simț", implicând aici o nuanță de modestie (Tricot sau Mazzarelli îl și traduc prin „modest"), întrucât, fiind demn doar de lucruri minore, se judecă pe sine ca atare.

[36] Cf. *Poet.*, VII, 1450 b 35–37, unde se pune problema unității organice ce caracterizează frumosul (idee susținută înaintea lui Aristotel de Platon, cu referire specială la creațiile spiritului, cf. *Phaidr.*, 264 c; 268 d; *Gorg.*, 503 etc.). O anumită mărime (μέγεθος), alături de ordine (τάξις), măsură (συμμετρία) și de calitatea de a fi determinat (ὡρισμένον), face parte dintre condițiile frumosului (cf. *Met.* Λ, 3, 1078 a 36). Ca și în cazul ordinii, măsurii și limitei, sfera de aplicare a ideii de mărime depășește domeniul estetic, aplicându-se și la cel social, biologic etc. (Cf. D.M. Pippidi,

comentariu la *Poet.*, VII, 1450 b 35–37, București, 1965, 137-138). Cf. și *Pol.*, VII, 4, 1326 b 33; *Probl.*, XVI, 915 b 37 etc.

[37] Este cazul omului ce posedă realmente mari merite, dar, dată fiind dificultatea unei estimări exacte în acest domeniu, se poate înșela, apreciindu-se ca demn de unele și mai mari (cf. Toma d'Aquino, 739, 207: *difficile est mensuram rectam attingere*).

[38] Despre raportul dintre calitatea de extremă (ἄκρος, tradus aici „culmea cea mai înaltă") și cea de măsură justă (μέσος) în caracterizarea virtuții (prima reprezentând unghiul obiectiv al aprecierii, a doua pe cel subiectiv), cf. *supra*, II, n. 52. Cf. și *E.E.*, III, 5, 1232 b 14–1233 a 9.

[39] Între onoare (τιμή) și virtute (ἀρετή) există o legătură atât de strânsă (aceasta din urmă constituind esența meritului individual, în timp ce prima indică valoarea acestui merit), încât s-ar putea spune că „toate ἀρεταί sunt și τιμαί" (cf. H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt am Main, 1935, 26–27). Dacă totuși onoarea, deși depinzând direct de meritul individual (care este un bun interior), face parte dintre bunurile exterioare, este pentru că, în calitate de recunoaștere a acestui merit, depinde mai mult de cel ce onorează decât de cel onorat (cf. *supra*, I, 1095 b 24–25). Semnele exterioare prin care se manifestă îndeobște această recunoaștere: sacrificii sau ofrande (pentru zei), donații, statui, banchete publice etc. (cf. *Rhet.*, I, 1361 a 34–37) fac să se poată vorbi (după cum remarcă Gauthier, *ad l.*) mai degrabă de *onoruri* decât de onoare.

[40] În sensul că, dacă lucrurile de care se crede demn vanitosul îi depășesc propria valoare reală, asta nu înseamnă că ele sunt neapărat mai mari decât cele de care se consideră demn omul grandorii sufletești; între unele și altele nu există de fapt nici o relație.

[41] În această relație necesară stabilită între onoare și valoare (pusă foarte bine în evidență de R.-A. Gauthier, *La morale*..., 120), Aristotel își exprimă propriul punct de vedere. Opinia comună despre omul grandorii sufletești ca fiind cel ce se judecă pe sine demn de bunurile cele mai mari, în speță de onoare (cf. *supra*, 1123 b 1–2; 22–24), nu poate fi acceptată decât prin prisma acestei relații. Dacă viciile opuse grandorii sufletești (umilința și vanitatea) constau în *a se ignora pe sine* (cf. *infra*, 1125 a 22; 28), conduita eronată fiind în ambele cazuri efectul unei erori de judecată (falsa opinie, cf. *infra*, 1125 a 24), ceea ce-l distinge pe omul cu grandoare sufletească este în primul rând conștiința *exactă* a ceea ce este, conștiința valorii sale autentice, singura ce conferă dreptul de a te considera demn de onoare. (Pentru un punct de vedere diferit, pe care îl respingem, cf. Dirlmeier, 81 n. 1).

[42] Lucrurile cărora omul cu grandoare sufletească nu le acordă importanță sunt bunurile exterioare, în ochii săi neavând valoare decât frumosul moral (cf. *infra*, 1125 a 11–12).

[43] Cf. *supra*, n. 33.

[44] În orig.: ἄνευ καλοκαγαθίας. Conceptul de *kalokagathia*, aplicat inițial la noblețea ereditară, pentru ca, o dată cu Socrate, să se configureze într-un ideal complex,

de perfecțiune morală și în general umană, a deținut un rol de maximă importanță în evoluția civilizațiilor grecești. Aristotel, care în *E.E.*, VIII, 3, 1248 b 8–1249 a 16 îi acordă mai multă atenție, îl amintește aici doar în treacăt (cf. *infra*, X, 1170 b 10). (Pentru o privire de ansamblu a evoluției idealului de *kalokagathia*, cu specială referire la Platon, cf. K. S. Katsimanis, *Étude sur le rapport entre le Beau et le Bien chez Platon* (cap. III: *L'homme beau et bon*), Lille, 1977, 279–333).

[45] Comentând acest pasaj, Aspasios (108–109) observă cu justețe că, dacă onoarea este obiectul grandorii sufletești, ea nu-i este și scop. Dacă ar fi așa, omul cu grandoare sufletească nu ar mai fi stăpân pe sine, ci la discreția altora, fiind fericit sau nefericit în funcție de cei care-l onorează sau nu, lucru străin atât de natura omului virtuos, cât și de concepția lui Aristotel despre virtute. În realitate, ceea ce are importanță în ochii omului cu grandoare sufletească este conștiința proprie a valorii sale, a cărei confirmare din partea altor oameni de valoare îl bucură, fără ca absența acestei confirmări să-l impresioneze.

[46] Dintre bunurile exterioare (cf. *supra*, 1123 b 21 și n. 39).

[47] Cf. *E.E.*, III, 5, 1232 a 38 b 10.

[48] Dacă atitudinea omului cu grandoare sufletească este reflexul judecății corecte trasate de regula morală, disprețul celor care îi imită fără a poseda virtutea nu este decât „caricatura grandorii sufletești" (R.-A. Gauthier, *La morale*..., 121). Comentând acest pasaj, Ariston din Keos (*Despre arta de a vindeca orgoliul, fr. 13*, VI, Wehrli) stabilește distincția dintre grandoare sufletească și orgoliu (a cărui definiție fusese dată încă de Theophr., *Caract.*, XXIV, 1), comparând-o cu distincția dintre starea normală a corpului și o stare maladivă. Comentariul lui duce la concluzia (subliniată de Gauthier, *ad l.*) că orgoliosul îi disprețuiește pe alții pentru că nu prețuiește decât un singur lucru: *pe sine*, în timp ce omul grandorii sufletești disprețuiește bunurile exterioare și pe cei care din cauza acestor bunuri ajung la acte nedemne, pentru că singurul lucru pe care-l prețuiește este *virtutea* (și pe sine numai în măsura în care are conștiința de a o poseda).

[49] Pasajul evocă portretul filosofului schițat de Platon, *Rep.*, VI, 486 a–b.

[50] În acest pasaj, care a șocat adesea comentatorii, Aristotel nu face decât să reproducă opinia comună. Punctul său de vedere va fi expus mai târziu (IX, 1167 b 17–1168 b 27), când, examinând această opinie, va arăta că trăsătura în cauză ține de natura umană și va explica în ce fel.

[51] Hom., *Il.*, 394–407.

[52] Referință incertă. S-ar putea, după spusele lui Anonymus, ca Aristotel să urmeze aici o versiune a evenimentelor dată de Kallisthenes, *Hell.* (cf. Jacoby, *FGH*, II, 8, 642, *fr. 15–16*), referitoare la discursul ambasadorilor spartani veniți să ceară ajutor împotriva Thebei în 370–369 a.Chr., versiune ce nu coincide cu cea dată de Xenoph., *Hell.*, VI, 5, 33 (unde sunt evocate nu numai serviciile primite, ci și cele oferite).

[53] Având conștiința superiorității sale morale, omul grandorii sufletești disprețuiește avantajele pe care și le dispută de obicei mulțimea (cf. *infra*, IX, 1169 a 20–21), refuzul său de a se preocupa de astfel de lucruri situându-l la polul opus față de ambițiosul meschin (μικροφιλότιμος, portretizat de Theophr., *Caract.*, V, 7; XXI, 3). Primatul pe care și-l dorește, singurul demn de el, este acela al virtuții (în acest sens, cf. Aspasios, 113–114), a cărei perfecțiune, proporțională cu dezinteresul ei, este în același timp proporțională cu utilitatea ei socială (cf. *Rhet.*, I, 9, 1366 a 36–b 1).

[54] Într-o interesantă suită de argumente, Gauthier (290–292; cf. și *Magnanimité*..., 105 sq.) încearcă să stabilească o relație directă între grandoarea sufletească și contemplare, ajungând la concluzia că posesorul acestei virtuți, care nu-și petrece viața nici producând, nici acționând, este înainte de toate „un homme de loisir"; or, un astfel de om este filosoful (așa cum îl prezintă Aristotel *infra*, X), a cărui activitate constă în contemplare. Deși Aristotel nu face nici o legătură explicită între filosof și omul grandorii sufletești, el o afirmă totuși implicit, când privește grandoarea sufletească drept o virtute totală (παντελής, *supra*, 1124 a 29), iar pe omul grandorii sufletești ca pe cel mai desăvârșit dintre oameni (1123 b 26–1124 a 4); dar o virtute toală care să nu includă filosofia, cea mai înaltă virtute în ochii lui Aristotel, ar fi ne neconceput. Deși argumentarea lui Gauthier (bazată pe numeroase trimiteri la text) este cât se poate de convingătoare, credem că între omul grandorii sufletești și filosof nu trebuie pus un semn de egalitate, ci numai de coincidență parțială. În fond, toate virtuțile examinate în *E.N.* converg spre conturarea complexă a figurii filosofului sau, în alți termeni, a unui tip uman ideal, fiecare dintre ele nefiind decât o componentă a acestui tip. Astfel încât filosoful trebuie să fie *în mod necesar* un om cu grandoare sufletească (la fel cum în mod necesar este un om cumpătat, generos etc.), în timp ce omul grandorii sufletești nu este în mod necesar un contemplativ, deși *poate* să fie; cu toată amploarea sferei ei de acțiune, virtutea sa este în primul rând o virtute etică, ce se verifică și se valorifică mai ales pe plan social, în confruntarea cu alții și în atitudinea față de bunurile exterioare, dintre care cel mai însemnat, onoarea, îi servește ca obiect. Pe de altă parte (și acest aspect este decisiv), să nu ne lăsăm induși în eroare de seria „portretelor" aristotelice (cf., în acest sens, *supra*, n. 1), care nu incarnează tipuri umane, ci tipuri de virtuți, studiate separat; ele nu pot defini fiecare în parte complexitatea unui caracter uman (și nici Aristotel nu are această intenție), ci numai asociate în diverse proporții, altele la fiecare individ.

[55] Atenienii apreciau modul deschis de a vorbi (παρρησία) ca pe o trăsătură caracteristică omului liber și totodată un privilegiu al cetățeanului (cf. Euripide, *Ion*, 670–672; *Hipp.*, 421–423; Pindar, *Pyth.*, II, 86–88 etc.). Disprețul de care este vorba aici se referă la eventualele reacții pe care le-ar putea suscita acest mod de a vorbi, de care omului cu grandoare sufletească nu-i pasă, pentru că ceea ce-l preocupă este adevărul și nu opinia (altora despre el).

[56] Aluzie, probabil, la ironia socratică (cf. *infra*, 1127 b 24–26; v. și *supra*, II, n. 61).

[57] Sensul sintagmei din orig.: πρὸς ἄλλον, adoptat de majoritatea traducătorilor, este cel indicat de Bonitz (*Ind. ar.*, 642 a 40): *secundum, ad alicuius normam et legem* (după normele de viață ale altcuiva); cf. Burnet, 185: *to take his rule of life of another*; Tricot: *vivre selon la loi d'autrui* etc. Conștiința propriei demnități, ca și spiritul selectiv în aprecierea valorilor, impun omului cu grandoare sufletească o anumită sobrietate, o anumită rezervă în relațiile cu ceilalți, făcând din el, într-un anume sens, un solitar (cf. *Rhet.*, II, 24, 1401 b 20–23). Nu un solitar în accepțiunea obișnuită a termenului (acesta din urmă este, în ochii lui Aristotel, un nefericit, or, omul virtuos nu poate fi nefericit: cf. I, 1097 b 9; 1099 b 4; VIII, 1157 b 21; IX, 1169 b 16 etc.); scăpând adevăratei solitudini, izolarea lui nu este decât „una dintre formele de independență pe care le conferă omului viața spiritului" (R.-A. Gauthier, *La morale*..., 122), viață care, dacă prin natura și complexitatea ei face inutile numeroase relații superficiale de care simt în general nevoia oamenii cu un caracter mai puțin autarhic, nu exclude propensiunea spre adevărata comunicare, spre adevărata prietenie, bazată pe comuniunea de sentimente și idei, în care fiecare devine pentru celălalt „un al doilea eu" (cf. *infra*, IX, 1170 b 11–14 etc.); în aceste condiții, regula de viață a altcuiva, coincizând cu propria-i regulă, poate fi acceptată. O astfel de comuniune fiind greu de atins, el va avea prin forța lucrurilor prieteni puțin numeroși, poate chiar unul singur (pentru că marile prietenii sunt prieteniile în doi, cf. *infra*, IX, 1171 a 15), dar prieteni autentici, aleși nu după criteriile capricioase ale interesului sau plăcerii de moment (cf. *infra*, VIII, 1156 a 10 sq.), ci după valoarea lor morală și spirituală (*infra*, VIII, 1156 b 7–35). (Cărțile VIII–IX vor pune bogat în evidență aceste trăsături, umanizând figura statuară a omului grandorii sufletești, nuanțând și adăugând noi reliefuri portretului trasat aici, chiar dacă acolo el nu va mai figura decât sub numele generic de „om virtuos").

[58] În orig.: οὐδὲ θαυμαστικός. Sensul este moral și se referă la bunurile exterioare, de care omul grandorii sufletești nu se lasă impresionat, având o importanță minoră pentru el. (Pentru sensul metafizic, implicat de concepția tradițională despre „mirarea" care stă la baza filosofiei, cf. *Met.*, A, 982 11–21). Refuzul de a admira (sau de a se mira), consacrat mai târziu în expresia *nihil admirari*, va deveni unul dintre atributele esențiale ale filosofului stoic, o condiție pentru asigurarea liniștii și constanței sufletești, a atitudinii imperturbabile în fața surprizelor existenței (cf., de ex., *SVF*, III, 642; Cicero, *Tusc.*, III, 14, 30; Seneca, *De vita beata*, III, 3 etc.). Singurul lucru pe care și unul și altul îl admiră este frumosul moral, virtutea.

[59] În Orig.: ἀνθρωπολόγος, căruia Aspasios, 114, îi dă sensul de om care pălăvrăgește, bârfește pe socoteala altora, adăugând că omul grandorii sufletești, ca și filosoful lui Platon (cf. *Theait.*, 173 c–175 b; cf. și *Rep.*, VI, 500 b–c), nu numai că nu s-ar preta la așa ceva, dar și ignoră asemenea subiecte de discuție.

[60] În orig.: εἰ μὴ δι' ὕβριν, cuvinte a căror interpretare este controversată (de pildă, Toma d'Aquino, 779, 215, înțelege: insolență *din partea dușmanilor săi*, sens respins de majoritatea traducătorilor și contrariu interpretărilor antice). Explicația versiunii alese de noi poate fi: între a bârfi și a riposta chiar jignitor, dar deschis, omul grandorii sufletești preferă, la nevoie, ultima atitudine.

[61] Cf. *Pol.*, VIII, 3, 1338 b 2–4, unde se precizează că este nedemn de omul grandorii sufletești, ca și de orice om liber, să caute peste tot utilul. Despre caracterul autarhic, cf. I, 1097 b 7 și n. 74.

[62] Cf. *De gen. anim.*, V, 7, 786 b 35 sq. (o voce gravă este semnul distinctiv al unei naturi mai nobile, la fel cum o muzică gravă este superioară uneia stridente, gravitatea fiind pretutineni o notă de superioritate).

[63] Ca și omul vulgar și cel meschin, cf. *supra*, 1123 a 31–33.

[64] *Supra*, II, 1107 b 26; IV, 1123 a 34–b 22.

[65] *Supra*, II, 1107 b 24–31.

[66] Literal: „iubitor (amator) de onoruri" (φιλότιμος, cf. și *infra*, r. 15), după cum „lipsit de ambiție" este „cel care nu iubește onorurile" sau „indiferent la onoruri" (ἀφιλότιμος, *infra*, r. 10).

[67] *Supra*, II, 1107 b 31–1108 a 2.

[68] Încercând să individualizeze această virtute anonimă, Ramsauer (229–230) și H. von Arnim (*Das Ethische...*, 64) presupun că ar fi modestia (la care Aristotel se referă *supra*, 1123 b 5 sq.; cf. și n. 35). Gauthier (*Magnanimité...*, 64; 112–114), atrăgând atenția că între grandoarea sufletească și această virtute n-ar mai exista astfel decât o diferență de grad (*degré*), încearcă să demonstreze că virtutea în cauză este distinctă de modestie, iar între ea și grandoarea sufletească există o diferență de *natură* (aceasta din urmă având ca obiect marile onoruri, datorate omului care contemplă, deci filosofului, în timp ce prima are ca obiect onorurile mai modeste, datorate omului de acțiune). Oricare ar fi interpretarea, rămâne totuși greu de precizat la ce s-a referit Aristotel; cert este, așa cum el însuși sugerează, că această „măsură justă" scapă, din moment ce nici extremele nu sunt net distincte, putând fi cu ușurință luate una drept alta, în funcție de unghiul din care sunt privite.

[69] Pentru interpretarea termenului din original: πραότης, utilizat și de Platon (*Rep.*, II, 375 c–e; *Theait*, 144 b), traducătorii oscilează între „douceur" (Voilquin, Tricot), „placidité" (Gauthier), „bonarietà" (Mazzarelli), „Ruhe" (Dirlmeier) etc. În ce ne privește, l-am fi putut traduce prin „calm" (cf. și E. des Places, *Pindare et Platon*, Paris, 1949, 159, referindu-se la Platon: „le calme parfait du tempérament"), numai că acesta din urmă sugerează mai degrabă o stare decât o trăsătură permanentă a caracterului, cum este aici. Dificultatea găsirii unui echivalent exact în limbile moderne rezidă, de altfel, parțial, în faptul că și în textul original al întregului capitol se poate constata „une

sorte d'impropriété permanente dans le vocabulaire" (Tricot, 197, 1). Cf. și *Rhet.*, II, 3, 1380 a 6–1380 b 33; *E.E.*, III, 3, 1231 b 5–26.

[70] Aceste cauze sunt studiate în *Rhet.*, II, 2.

[71] Cf. Platon, *Gorg.*, 483 b.

[72] Despre autodestrucția răului prin exces, cf. Toma d'Aquino, 808, 224.

[73] Aristotel va distinge, în continuare, patru categorii de comportamente excesive în materie de mânie: „irascibilii" (ὀργίλοι, r. 13–18), „colericii" (ἀκρόχολοι, r. 18–19), „ranchiunoșii" (πικροί, r. 19–26), „caracterele dificile" (χαλεποί, r. 26–28).

[74] Înclinație ce denotă o slăbiciune a naturii umane (cf. *supra*, III, 1111 b 1; *infra*, VII, 1149 b 28; VIII, 1163 b 24 etc.), în opoziție cu natura divină (cf. Plat., *Soph.*, 268 d).

[75] *Supra*, II, 1109 b 14–26.

[76] Cf. *supra*, II, 1109 b 22–23 și n. 76.

[77] În orig.: ἄρεσκοι, oameni care țin cu tot dinadinsul să placă, pentru pura plăcere de a place, fără să-și facă scrupule morale (trăsătură descrisă de Theophr., *Caract.*, V).

[78] Cf. *supra*, II, 1108 a 30.

[79] Este ceea ce am putea numi „amabilitate" (cf. *supra*, II, 1108 a 26–28, unde am tradus astfel termenul de φιλία, „prietenie", datorită distincției marcate în rândurile următoare). Posesorul acestei dispoziții habituale, lipsit la rândul lui de un apelativ anume (cf. *infra*, 1127 a 6–7), poate fi deci considerat un om „amabil".

[80] Aluzie la prietenia bazată pe virtute, singura formă veritabilă de prietenie, tratată *infra*, VIII, 4.

[81] În orig.: τὸ καλόν (frumosul moral), echivalent cu binele. Cf. și *infra*, 1127 a 5.

[82] Despre lingușire (κολακεία), privită ca o comportare dezonorantă, dar profitabilă pentru cel ce o practică, cf. Theophr. *Caract.*, II. Lingușitorul (κόλαξ) apare în comedia nouă ca tip clasic al parazitului, deci un tip deja cunoscut, ceea ce face ca Aristotel să nu insiste asupra lui, oprindu-se doar, când face aluzie la el, asupra unei trăsături sau alteia (cf. *infra*, VIII, 1159 a 14–16; X, 1173 b 31–1174 a 1; cf. și *E.E.*, VII, 4, 1239 a 14–25; *Rhet.*, I, 11, 1371 a 22–24; *Pol.*, V, 11, 1314 a 1–4 etc.).

[83] Cel al relațiilor sociale, ca și în capitolul anterior.

[84] „Falsa modestie" sau „disimularea" (εἰρωνεία), cf. *supra*, II, 1108 a 22 și n. 61; cf. și *E.E.*, III, 7, 1233 b 38–1234 a 3. Pentru analiza acestei trăsături, cf. O. Navarre, *Théophraste et La Bruyère*, „REG", 27, 1914, 404–406; W. Büchner, *Über den Begriff der Eironeia*, „Hermes", 76, 1941, 339–358.

[85] În orig.: αὐθέκαστος, în care Aspasios (urmat de Grant, Burnet, Rackham, Ross, Dirlmeier, Tricot) vede omul „care spune lucrurilor pe nume", interpetare ce ni se apare incompletă, Aristotel referindu-se și la vorbe, și la *fapte* (textual: „în viață", τῷ βίῳ). O interpretare preferabilă este cea a lui Stewart (urmat de Gauthier): omul care este „el însuși", care se arată deci așa cum este, adică „sincer", „deschis", și totodată dornic de a-și afirma „eu"-l, de a fi „el însuși". Dacă această din urmă tendință se manifestă

în exces, ea devine un defect, trădând orgoliul, deci termenul în cauză poate căpăta, în acest caz, un sens peiorativ (cf. Gauthier *ad l.*, care, printre alte exemple, citează portretul lui αὐθέκαστος trasat de Ariston din Keos, *fr. 14 II–IV*, Wehrli, VI, 36–38).

86 Într-un asemenea caz, mincinosul poate spune adevărul, după cum și omul sincer poate minți (cf. *Met.*, Δ, 29, 1025 a 2 sq.; cf. și Toma d'Aquino, 836, 231), dacă de pildă trebuie să salveze o situație, ceea ce (cf. Aspasios, 123, 2–5) nu afectează adevărul, pentru că el nu acționează de dragul minciunii, ci din necesitate. (Despre minciuna utilă, cf. și Herodot, III, 72; Heliod, *Ethiop.*, I, 26, 6 etc.). Caracteristica omului sincer este respectarea adevărului de dragul adevărului în sine, a frumuseții morale ce rezidă în el, după cum cea a mincinosului este de a minți din plăcerea de a minți; de aceea, prima atitudine este frumoasă și lăudabilă, cealaltă blamabilă (obișnuita opoziție între virtute și viciu), cum precizează în continuare textul.

87 Adică de dreptate (δικαιοσύνη), a cărei tratare constituie obiectul Cărții a V-a.

88 Așa cum remarcă Gauthier, este vorba aici de domeniul relațiilor particulare și a celor mondene, unde nu poate fi vorba de reguli prea stricte. Important este, în astfel de relații, să te arăți un om distins, educat, respectând convențiile și evitând grosolăniile.

89 Cf. *Top.*, IV, 5, 126 a 30–126 b 2; *Met.*, Γ, 2, 1004 b 22–25; *Rhet.*, I, 1, 1355 b 17–21. Potențialitatea (δύναμις) aparținând contrariilor, fiind susceptibilă de a realiza fie binele, fie răul, nu poate fi obiect de blam sau aprobare; ceea ce dă unui act caracterul moral este intenția (προαίρεσις).

90 Medicii și profeții treceau drept șarlatani tipici. Pentru asocierea dintre „profet" (sau „ghicitor") și „înțelept", cf. Eschyl, *Sept.*, 382; Sofocle, *Aias*, 783; *Antig.*, 1059; Euripide, *Iphig. în Taurida*, 662; Herodot, II, 49 etc.

91 Veșmântul spartan era simplu și fără pretenții: arborarea unei asemenea ținute, care friza modestia excesivă, chiar umilința, era, evident, o disimulare a orgoliului (cf., de ex., Diog. Laert., VI, 1, 8).

92 În orig.: ἀνάπαυσις (cf. și *infra*, X, 1176 b 34 sq.; *E.E.*, III, 7, 1234 a 4–23), termen definit în *Pol.*, VIII, 3, 1337 b 42, ca ἄνεσις τῆς ψυχῆς (destindere, relaxare a sufletului).

93 Sensul de aici al termenului de διαγωγή este cel uzual: „distracție", „agrement", „destindere" (cf. *Met.*, A, 1, 981 b 18; *Ind. ar.*, 178 a 33: *cultus vitae*). Tricot îl traduce prin „loisir", trimițând la sensul strict (echivalent cu σχολή, „timp liber", „răgaz", ce va apărea *infra*, X, 1177 a 26 etc.), de *viață contemplativă*, scop al practicii și ideal al întregii vieți, activitate nobilă și fericire, ce caracterizează Primul Motor (*Met.*, Λ, 7, 1072 b 14; cf. și *Pol.*, VIII, 5, 1339 b 17).

94 Bufonul (ὁ βομολόχος), personaj de comedie, se pare că își face apariția în literatură o dată cu Aristofan, care-i califică astfel pe demagogi (cf. *Broaștele*, 1085–1086; *Cav.*, 901, 1094 etc.), pe poeții comici care-i sunt rivali (*Pacea*, 748), pe

proprii săi dușmani (*Norii*, 910) etc. Platon, la rândul său, privește întreaga comedie ca pe o bufonerie (cf. *Rep.*, X, 606 e).

[95] Termenul din original: ἄγροικος, care inițial semnifică „țăran" (păstrat în sens propriu de Aristofan, cf. *Achan.*, 371, 674; *Norii*, 43 sq. etc.), devine curând un adevărat tip comic (cf., în acest sens, *E.E.*, III, 2, 1230 b 18–20), tip al omului aspru și necioplit, care ignoră rafinamentele vieții citadine, ale vieții de plăceri, un nesociabil, un „insensibil" (*supra*, II, 1104 a 24). Pentru caracterizarea complexă a personajului, cf. Theophr., *Caract.*, IV.

[96] Joc de cuvinte intraductibil între εὐτράπελοι (spirituali) și εὔτροποι (versatili, care se mișcă ușor), în care Aristotel compară suplețea spiritului cu agilitatea corpului (sesizat destul de bine în traducerea lui D. Lambin: *flexibili ac versatili ingenio praediti*). Pentru comparația cu mișcările corpului, cf. Toma d'Aquino, 854, 236.

[97] În orig.: ἡ ἐπιδεξιότης (subtilitate sau tact). Cf. și *Rhet.*, II, 4, 1381 a 28–29; 32–35, unde se dă o explicație asemănătoare cu cea din rândurile ce urmează.

[98] Pentru analiza acestui pasaj din cele două puncte de vedere: al calității glumei și al efectului ei și asupra altora, cf. Toma d'Aquino, 860, 237.

[99] Cele trei virtuți sociale la care se referă Aristotel (clasificate *supra*, II, 1108 a 9–14) sunt sinceritatea, amabilitatea și veselia (calitatea de a glumi decent), studiate în capitolul de față și în cele precedente. Prima are ca obiect *adevărul*, celelalte două *plăcerea* (una în viața cotidiană în general, cealaltă în materie de divertisment). La aceste virtuți, al căror domeniu îl constituie relațiile mondene, se va adăuga (*infra*, V) o altă virtute socială, practicată de data aceasta în viața publică și în cea de afaceri, dreptatea.

[100] Conceptul de αἰδώς (pudoare, rezervă, reticență) cunoaște o lungă evoluție, începând cu Homer (la care desemnează un sentiment esențialmente social: teama de dezonoare a eroului, confruntat cu cei sub ochii cărora trăiește și acționează); odată cu Euripide, αἰδώς începe să se confunde tot mai mult cu αἰσχύνη (rușinea și regretul pentru un rău deja comis), pentru ca la Democrit sensul să se interiorizeze, presupunând respectul față de sine care salvează virtutea. (Pentru o privire de ansamblu asupra acestei evoluții, cf. Gauthier, 320–322.) Aristotel preia această tradiție, utilizând termenii de αἰδώς și αἰσχύνη ca și când ar fi sinonimi (cum remarcă Burnet, 200; cf. *Rhet.*, II, 6, 1383 b 12–14; *E.E.*, III, 1, 1229 a 14; 1230 a 17; cf. și *supra*, III, 1116 a 20; *infra*, X, 1179 b 11 etc.), ceea ce explică și alunecarea permanentă, în capitolul de față, de la un sens la altul, a termenului de αἰδώς („pudoare" și totodată „rușine, regret de a fi comis un rău").

[101] Cf. *supra*, II, 1105 b 20 sq. și n. 32. Dacă Aristotel o prezintă ca medietate lăudabilă sau măsură justă (cf. *supra*, II, 1108 a 31–35; *E.E.*, II, 3, 1221 a 1; III, 7, 1233 b 26–29), el precizează de fiecare dată că αἰδώς nu este o virtute, ci o măsură justă în materie de afecte (μεσότης παθητική, cf. *E.E.*, II, 2, 1220 b 12–13; III, 7, 1233 b 16–18; *E.N.*, *supra*, II, 1108 a 30–31); ea este doar ceea ce se poate numi o virtute

naturală (cf. *E.E.*, III, 7, 1234 a 24–33), adică o *predispoziție* naturală spre virtute, dar nu o *dispoziție* permanentă a sufletului (ἕξις), ce caracterizează virtutea propriu-zisă.

[102] Platon (*Legi*, I, 646 a) distinge aceste două feluri de teamă, ceea ce ar face din rușine (αἰσχύνη) o specie a temerii. Aristotel (*Top.*, IV, 5, 126 a 6–9) critică această definiție, atrăgând atenția că astfel genul și specia nu s-ar mai afla în același subiect, întrucât rușinea este localizată în partea rațională a sufletului (λογιστικόν), în timp ce teama este în partea impulsivă (θυμοειδές).

[103] Cf. *De an.*, I, 1, 403 a 16; *De sensu*, I, 436 a 6 etc., texte în care afectele sunt considerate dispoziții comune sufletului și corpului.

[104] Atitudinea lui în acest caz reprezintă doar un rău mai mic (un rău amestecat cu un bine, ca și în cazul stăpânirii de sine, cf. *infra*, r. 35); ceea ce exclude posibilitatea ca un astfel de om să fie cu adevărat virtuos este chiar faptul că rușinea și remușcarea sunt consecința unor acte cu caracter voluntar (cf. *supra*, r. 28–29), or, omul virtuos nu poate comite în mod voluntar acte reprobabile, deci nu se poate pune în situația de a-și regreta actele.

[105] *Infra*, VII, 1–11.

CARTEA A V-a

[1] Este vorba de metoda dialectică (adoptată și în examinarea celorlalte virtuți etice), care pornește de la ἔνδοξα (expresie fie a opiniei curente, fie a opiniei unor filosofi; despre noțiunea de ἔνδοξον, cf. *Top.*, I, 1, 100 b 21–23 și J. M. Le Blond, *op. cit.*, 9–16).

[2] Conceperea științei (ἐπιστήμη sau τέχνη) ca facultate (δύναμις) producătoare de efecte contrare (cu alte cuvinte, una și aceeași știință speculează asupra contrariilor în măsura în care sunt complementare) este constantă în filosofia aristotelică (cf. *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 21; 36, 48 b 5; *Top.*, I, 14, 105 b 5; VIII, 1, 155 b 31; *Met.*, Γ, 2, 1004 a 9; Θ, 2, 1046 b 21 etc.): astfel, medicina este o facultate (sau potență) a sănătății și în același timp a maladiei; sănătatea însă, care este unul dintre contrarii, nu poate produce efecte contrare propriei sale naturi, ci numai în concordanță cu aceasta. În același fel, dreptatea nu poate fi definită ca facultate distributivă a egalității: omul drept este mai degrabă cel ce vrea, în mod deliberat, să distribuie egalitatea (cf. *Top.*, VI, 7, 145 b 35–146 a 3; cf.

și Tricot, 214, n. 1). Prin aceasta Aristotel se detașează net de concepția lui Platon, care (în *Rep.*, I, 334 a–b; *Hipp. min.*, 375 d) pune pe același plan ἐπιστήμη și ἕξις.

[3] Cf. *Top.*, I, 15, 106 b 36.

[4] Cf. *Top.*, VI, 9, 147 a 16. V. și comentariul lui Toma d'Aquino, 892, 244.

[5] În speță, la cunoașterea dreptății (δικαιοσύνη), în calitate de dispoziție habituală inerentă omului drept (δίκαιος), se poate ajunge prin examinarea actelor acestuia.

[6] Cf. *supra*, I, n. 67.

[7] Se anunță aici distincția dintre cele două specii ale justiției, *distributivă* și *corectivă* (tratate pe larg în capitolele următoare), a căror existență presupune o dublă sursă: pe de o parte, respectarea principiului egalității între membrii unei comunități, pe de alta obediența la lege sau cutumă.

[8] Este vorba de bunurile exterioare (cf. *supra*, I, n. 106–107), care, deși privite în mod absolut (ἁπλῶς) sunt bunuri, în raport cu o persoană determinată își pot păstra sau pierde această calitate în funcție de modul (bun sau rău) în care se face uz de ele.

[9] Precizare necesară, dat fiind că mai există un sens în care poți fi drept (cel ce constă în a respecta egalitatea). Ceea ce este „drept" prin conformitate cu legea are însă un caracter relativ, întrucât legea variază după tipul de constituție care o generează (cf. nota următoare). Pentru identitatea la Aristotel dintre termenii de νόμιμα și νόμοι (fiecare dintre ei putând desemna fie legile scrise, fie legile nescrise), cf. Bonitz, *Ind. ar.*, 488 s 16.

[10] După cum remarcă majoritatea comentatorilor, opoziția dintre legile ce vizează binele tuturor cetățenilor și cele ce vizează binele unui număr restrâns („al celor mai importanți" sau „celor mai buni") corespunde, pentru Aristotel, opoziției dintre constituțiile bune (ὀρθαὶ πολιτεῖαι) și cele deviate (παρεκβάσεις); cf. *infra*, VIII, 1160 a 31–b 22; *Pol.*, III, 6, 1279 a 17–21; 7, 1279 a 28–31 etc.). „Cei mai buni" (ἄριστοι) de care este vorba aici nu sunt cei mai buni în sens absolut, ci cei mai buni în funcție de un anumit criteriu (distincție formulată în *Pol.*, IV, 5, 1293 b 3–4), care poate fi, cum arată în continuare textul, fie ἀρετή (desemnând în acest caz nu *virtutea*, în sensul în care a fost examinată *supra*, II, ci noblețea de sânge sau valoarea războinică), fie un „criteriu asemănător", adică bogăția sau condiția liberă (cf. Jolif *ad l.*). Cum tot Jolif observă, nu trebuie să surprindă faptul că Aristotel, în determinarea naturii a ceea ce este drept din punct de vedere legal, include și constituțiile deviate; el însuși afirmă (*Pol.*, III, 9, 1281 a 9) că și acesta se bazează într-un fel pe noțiunea de justiție și, spre deosebire de Platon (*Legi*, 715 b), nu le refuză titlul de constituții, cu condiția însă de a fi prevăzute cu legi (*Pol.*, IV, 4, 1292 a 30).

[11] Pentru enumerarea elementelor componente ale fericirii, acoperind sfera bunurilor exterioare, bunurilor corpului și celor ale sufletului, cf. *Rhet.*, I, 5, 1360 b 19–26. Aici Aristotel are în vedere bunurile sufletului, adică diversele virtuți ce contribuie, ca părți constitutive, la configurarea dreptății ca virtute totală.

[12] Dreptatea este o virtute „perfectă“ (τελεία) în sensul de virtute completă, totală (pentru semnificația complexă a epitetului τέλειος, explicat în *Met.*, Δ, 16, cf. *supra*, I, n. 73). Fiind o virtute care se exercită în mediul social (cf. *Pol.*, III, 13, 1283 a 38), ea coincide — ca împlinire totală a legii — cu virtutea morală completă nu în sens absolut, ci în sens relativ, adică în măsura în care aceasta din urmă privește raporturile noastre cu alții (asupra acestui punct, cf. W. D. Ross, *Aristote*, trad. fr., Paris, 1930, 291–292).

[13] Comparația cu luceafărul (preluată și de Plotin, *Enn.*, I, 6, 4, 10–12; VI, 6, 6, 38–40) este un ecou din Euripide, *Melanipp.* (*fr. 486* Nauck). De altfel, elogiul dreptății, privită drept cea mai importantă dintre virtuți, este tradițional în literatura greacă (cf. și Platon, *Rep.*, II, 363 a; 364 a).

[14] Theognis, *Elegii*, 147.

[15] Același dicton este atribuit lui Pitt kos (Diog. Laert. I, 77). Cf. și Sofocle, *Ant.*, 174–176.

[16] Cf. Platon, *Rep.*, I, 343 c, dar în alt spirit; ceea ce Aristotel vrea să pună în evidență aici este caracterul altruist al dreptății.

[17] Aceeași distincție conceptuală este pusă în discuție de Aristotel în numeroase pasaje (*infra*, VI, 1141 b 23–24; *Top.*, V, 4, 133 b 34; *Phys.*, III, 3, 202 a 20 etc.; *De an.*, II, 12, 424 a 25; III, 2, 425 b 26 etc.; *Met.*, Λ, 10, 1075 b 5 etc.). Ceea ce individualizează dreptatea este deci noțiunea de *relativitate* (πρός τι), adăugată celei de dispoziție habituală (ἕξις), care o definește ca virtute în general. De aici, necesara „*socialità* (s.a.) individuatrice della giustizia“ (G. Drago, *La giustizia e le giustizie*, Milano, 1963, care, considerând fragil acest criteriu distinctiv, propune în locul conceptului de *alteritate*, aplicabil oricărei virtuți, pe cel de *reciprocitate*, indispensabil pentru acoperirea ambelor forme de dreptate: corectivă și distributivă). Despre diferența *categorială* dintre dreptate și virtute, ce ar putea exprima mai tehnic raportul dintre ele, cf. Jolif, 314. Pentru o analiză a dialogului *Despre dreptate*, din care Aristotel reia în *E.N.* o serie de considerații, cf. P. Moraux, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue „Sur la Justice“*, Louvain, 1957.

[18] După ce, în capitolul anterior, Aristotel a definit dreptatea *legală* ca virtute totală (ὅλη ἀρετή) considerată în expresia ei socială, adică în raport cu altul (πρὸς ἕτερον), prezentul capitol îl va consacra stabilirii existenței unei justiții *particulare* (ἐν μέρει, κατὰ μέρος), distinctă de prima, ce reprezintă o parte a justiției (sau virtuții) totale. Existența ei va fi stabilită printr-un raționament *a contrario* (aplicând principiul enunțat *supra*, 1129 a 17–18), și anume dovedind, cu ajutorul a trei argumente cf. *infra*, r. 16–24; 24–28; 28–32), care nu sunt, de fapt, probe științifice propriu-zise, ci simple indicii (σημεῖα) în sens larg, realitatea unei *nedreptăți* particulare. H.H. Joachim, 130 sq. (urmându-l pe Smith), apropie distincția dintre nedreptatea legală (ὅλη ἀδικία) și cea particulară (κατὰ μέρος) de distincția stabilită de legislația ateniană între procedura *dreptului public* (δίκη δημοσία), având ca obiect sancționarea actelor ce atentează la

securitatea comunității politice în ansamblul ei, și instanțele *dreptului privat* (δίκαι ἴδιαι), al căror scop este apărarea intereselor particulare ale membrilor comunității (cf. și Tricot, 220, n. 2; 221, n. 1; pentru explicarea dificultăților ridicate de întreg capitolul, cf. Toma d'Aquino, 913–919, p. 250–251).

[19] Adică la nedreptatea *particulară* (ἀδικία ὡς μέρος), care, cum rezultă din argumentația anterioară, este echivalentă cu πλεονεξία („cupiditatea" sau „dorința de a avea mai mult decât ți se cuvine", cf. *supra*, 1129 a 32, unde se precizează că este contrară principiului egalității). Celelalte forme de viciu prin care se poate aduce un prejudiciu cuiva sunt incluse în nedreptatea în sens larg (ὅλη ἀδικία), sancționată de lege.

[20] Sunt enumerate câteva dintre aspectele sub care se poate manifesta πλεονεξία; avantajele despre care este vorba aici sunt bunurile exterioare (cf. *supra*, 1129 b 3 sq.).

[21] *Supr* , 1129 a 34–b 1.

[22] Pentru problema de critică textuală ridicată de acest pasaj, ce a dat naștere la numeroase conjecturi, cf. Jolif *ad l.*

[23] Despre rolul legilor în educație, problemă asupra căreia Aristotel revine adesea, cf. *infra*, X, 1180 a 1–23.

[24] *Infra*, X, 1179 b 20–1181 b 12; cf. și numeroase pasaje din *Politica* (III, 4, 1276 b 16–1277 b 32; 5, 1278 a 40–1278 b 5; 8, 1288 a 32–1288 b 2; VII, 14, 1333 a 11–16; VIII, 1, 1337 a 11–14).

[25] Cele două specii în care Aristotel divide justiția particulară sunt: justiția *distributivă* (διανεμητική) și cea *corectivă* (διορθωτική), prima exercitându-se în sfera bunurilor comune, cealaltă în sfera bunurilor individuale. Apropierea care s-a făcut uneori între această diviziune (specific aristotelică) și cele două tipuri de justiție despre care vorbește Platon (*Legi*, VI, 753 b–e; V, 737 e; 744 c) este pe bună dreptate respinsă de Jolif, care atrage atenția că în cazul lui Platon nu este vorba de două specii, ci mai degrabă de două grade de perfecțiune în distribuirea bunurilor între membrii cetății. Pentru detalii privitoare la domeniul de acțiune al justiției distributive, cf. Burnet, 212; Joachim, 139; W. D. Ross, *op. cit.*, 293–294.

[26] Caracterul acestor raporturi individuale este voluntar sau involuntar după cum presupune sau nu acordul părților. De aceea am și tradus termenul din original (συναλλάγματα) prin „raporturi private" sau „particulare" și nu prin „contacte" sau „tranzacții" (cum procedează o parte dintre traducători), termen specializat care se poate aplica numai primei categorii, fiind inadecvat celei de a doua (ce include acte ca furtul, adulterul, asasinatul etc.). (Cf., în acest sens, judicioasele observații ale lui P. Lapie, *De justitia apud Aristotelem*, Paris, 1902, 23, n. 2).

[27] Cf. *Pol.*, III, 12, 1282 a 18.

[28] Idee reluată explicit în *M.M.*, I, 33, 1193 b 31–35.

[29] Adică lucrurile (τὰ πράγματα) ce fac obiectul distribuirii.

[30] Egalitatea (ἰσότης) care trebuie realizată între cei patru termeni este egalitatea proporţională, din acest punct de vedere „drept“ fiind ceea ce este proporţional egal (τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον), iar nedrept ceea ce încalcă proporţia (τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον).

[31] Cf. *Pol.*, V, 1, 1301 b 28 sq., unde ideea este aplicată la disensiunile dintre cetăţi.

[32] Cf. *Pol.*, III, 17, 1288 a 20 sq. Invocarea meritului constituie un nou indiciu în favoarea tezei că orice distribuire dreaptă se bazează pe proporţie. Dificultatea constă în aceea că acest principiu, universal admis, se poate aplica diferit, în funcţie de criteriul ales pentru determinarea meritului. Aristotel postulează virtutea ca fundament al meritului (*Pol.*, III, 5, 1278 a 20; VII, 4, 1326 b 15 etc.), dar recunoaşte că merite secundare în raport cu virtutea, ca originea nobilă, condiţia liberă, educaţia etc., pot prevala dacă constituţia respectivă le consideră determinante (cf. *Pol.*, III, 12, 1283 a 14; 9, 1281 a 4–8); astfel încât (cum notează Joachim, 142), raportarea la merit semnifică mai degrabă raportarea la poziţia cetăţenilor în stat, determinată în mod diferit de diversele constituţii.

[33] Pentru opoziţia dintre numărul abstract (μοναδικὸς ἀριθμός), care este numărul *aritmetic* (ἀριθμητικός), format din unităţi abstracte, şi numărul ce defineşte obiecte concrete şi determinate, cf. *Met.*, I, 1, 1052 b 21 sq.; M, 6, 1080 b 30; N, 5, 1092 b 19 sq. etc.; cf. şi Plat., *Phileb.*, 56 b. Proporţia există nu numai în număr, ci şi în toate cantităţile unde intervine măsura (cf. Toma d'Aquino, 939, 257).

[34] Aceeaşi definiţie la Euclide, *Elem.*, V, def. 8. Ceea ce este drept presupune deci două cupluri de termeni (două persoane şi două obiecte de distribuit).

[35] Proporţia discontinuă (διῃρημένη) implică minimum patru termeni diferiţi între ei (A:A = C:D), în timp ce proporţia continuă (συνεχής) implică minimum trei (cf. Eucl., *ibid.*), dintre care unul este enunţat de două ori (A:B = B:C); deci, într-un anume sens, aceasta din urmă poate fi considerată tot o proporţie discontinuă. Cum în proporţia ce trebuie stabilită pentru realizarea dreptăţii termenul mediu nu este ceva comun fiecărui membru al egalităţii, ca în silogisme, ci diferă de la un membru la altul, lucrurile se petrec ca în proporţia discontinuă. Aristotel vrea să demonstreze în acest pasaj necesitatea de a postula patru termeni şi nu trei în proporţia sa. (Cf., pentru detalii, Tricot, 228, n. 4).

[36] Permutatia (ἐναλλάξ) constă în a stabli două noi raporturi egale, unul între termenii superiori, altul între termenii inferiori ai raporturilor date (v. Eucl., *Elem.*, V, def. 11–12; demonstr. 16; despre τὸ ἀνάλογον ἐναλλάξ, cf. *Ind. ar.*, 48 a 12 şi trimiterile la text, în special *De an.*, III, 7, 431 a 27). Operaţia finală, pe care Euclid o numeşte σύνθεσις (asamblare, compoziţie), constă în asamblarea termenilor proporţiei permutate, totalurile rezultate fiind între ele într-un raport similar raportului termenilor simpli (cf. *Eucl. ibid.*, demonstr. 18). Deci, dacă A:B = C:D şi, permutând termenii, A:C = B:D, asamblându-i rezultă că (A + C) : (A + D) = A:B. Considerând că A şi B desemnează persoanele cărora li se distribuie, iar C şi D părţile distribuite, persoanele, după ce şi-au primit părţile prin proporţionarea de mai sus, rămân în aceeaşi relaţie ca la început (A:B), iar dreptatea este realizată.

[37] Definind dreptatea distributivă ca proporție geometrică (ἀναλογία γεωμετρική), adică proporție a două raporturi (și nu o simplă progresie, ca proporția aritmetică), Aristotel preia concepția platonică despre dreptate ca egalitate geometrică (ἰσότης γεωμετρική), adică aristocratică, presupunând distribuirea proporțională cu virtutea (cf. *Gorg.*, 508 a; *Legi*, 754 b; 558 b).

[38] Cf. *supra*, n. 35.

[39] Cf. *supra*, 1131 a sq. și n. 25–26.

[40] Proporția geometrică.

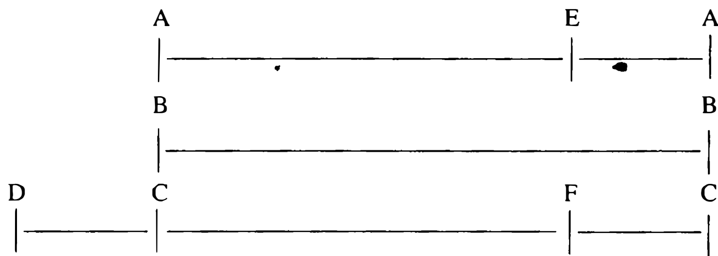
[41] Dacă ambele specii ale dreptății particulare stabilesc egalitatea, criteriul ce determină această egalitate diferă: în timp ce proporția geometrică, pe care se bazează dreptatea distributivă, ia în considerație meritul personal și poziția socială (κατ' ἀξίαν, cf. *supra*, 1131 a 24), proporția aritmetică, făcând abstrație de aceste considerente, ține seama de egalitatea naturală dintre persoane. Egalității de tipul A:B = C:D stabilite prin proporția geometrică i se substituie, în cazul proporției aritmetice, egalitatea de tipul A – B = C – D.

[42] „Natura delictului" sau „caracterul distinctiv al prejudiciului [adus]" (πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφοράν). Burnet (218–219), sprijinindu-se pe o serie de texte platonice (*Legi*, VIII, 843; IX, 862 b; XI, 915 a sq. etc.) care atestă distincția marcată de dispozițiile legislației ateniene între gravitatea nedreptății comise (ἀδικία) și cea a prejudiciului suportat de victimă (βλάβος), crede că Aristotel ar fi omis primul termen; termenul de βλάβος, existent în text, acoperă însă întreaga idee. (Vezi și obiecțiile lui Joachim, 144). Ceea ce interesează aici este accentul pus pe „lucru" (= actul comis), calitatea persoanelor neavând nici un rol în stabilirea proporției aritmetice, pe care se bazează dreptatea corectivă. Totuși, rezerva formulată *infra*, 1132 b 28–30, arată că acest „lucru" este apreciat în funcție de datele sociale, care (cum observă Jolif *ad l.*) reintroduc indirect proporția geometrică.

[43] Rolul de μεσίδιος („mediator" sau „arbitru") exprimă condiția imparțialității, care-l situează pe judecător între cele două părți în cauză (μέσος = „intermediar") nu pe plan de egalitate cu ele, ci deasupra lor; în această calitate, de deținător al „măsurii juste", el poate restabili egalitatea (cf. *infra*, r. 25), echivalentă cu actul de dreptate. (Despre persoana judecătorului în dreptul atenian din sec. V–IV a.Chr., v. G. Drago, *op. cit.*, 109–113).

[44] Etimologie probabil pythagoreică, bazată pe un joc de cuvinte clar, dar intraductibil. Ca argument nu aduce nimic în plus, fiind o simplă speculație.

[45] Reprezentarea grafică, prin care întreg pasajul încearcă să explice că dreptatea corectivă constă în media aritmetică dintre partea celui ce câștigă (autorul prejudiciului) și partea celui ce pierde (victima), este următoarea:



Linia BB, media aritmetică între AE și DC, reprezintă deci ceea ce este drept (τὸ δίκαιον).

[46] Pasaj interpolat, în care majoritatea comentatorilor văd o glosă marginală introdusă apoi în text. Cf. *infra*, 1133 a 14–16 și n. 55.

[47] În tranzacțiile voluntare, părțile au în mod legal deplina libertate de a trata, justiția corectivă neintervenind în principiu (cu excepția cazurilor de fraudă, ce denaturează contractul).

[48] Pasaj dificil, mult discutat de comentatori. Ramsauer îl consideră corupt; Jolif presupune că este vorba de un fragment dintr-o redactare străină contextului etc. Oricum, exprimarea „un fel de" (τινός) câștig sau pierdere denotă că pierderea sau câștigul de care este vorba aici nu sunt luate în sens propriu (adică decurgând dintr-o vânzare sau cumpărare, ca în tranzacțiile voluntare), ci aplicate la cel de al doilea fel de raporturi private (cele involuntare).

[49] Pentru pythagorei, reciprocitatea (τὸ ἀντιπεπονθός) este în primul rând matematică, implicând deci o proporție. Definind toate lucrurile prin numere (cf. *Met.*, A, 5,985 b 26 sq.), inclusiv virtuțile (cf. *M.M.*, I, 1, 1182 a 11), ei atribuiau dreptății un număr determinat (după unii autori antici 4, după alții 9, adică primul număr par sau primul impar multiplu prin el însuși, în ideea că dreptății îi este proprie reciprocitatea; cf. Alex. din Aphrodisia, *in Met.*, 36, 12, Hayduck). Așa cum este prezentată aici, definiția atribuită pythagoreilor este mai degrabă o identificare a teoriei acestora cu opinia curentă, pentru care justiția ca reciprocitate nu este altceva decât legea talionului (cf., în acest sens, și Sofocle, *Philoct.*, 583–584; Tucid., III, 61, 2; Xen., *Anab.*, II, 17 etc.). Obiectându-i caracterul simplist (ἁπλῶς, r. 21), Aristotel admite reciprocitatea numai cu condiția să fie proporțională (κατὰ ἀναλογίαν, *infra*, r. 33).

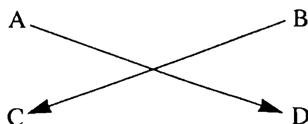
[50] Hesiod, *fr. 174* Rzach. În sensul de aici (redusă la legea talionului), reciprocitatea nu se poate aplica la nici una dintre formele justiției particulare, întrucât fiecare dintre acestea presupune o proporție.

[51] Cf. *Probl.*, XXIX, 14, 952 b 28. În acest caz, nu este vorba numai de faptul în sine, ci și de semnificația lui socială (cf. Toma d'Aquino, 962, 267; *supra*, n. 42).

[52] Faptul că Aristotel admite reciprocitatea *proporțională* ca formă de dreptate, consacrându-i întreaga secțiune 1132 b 21–1133 b 28, a făcut să se pună întrebarea ce formă de dreptate reprezintă (pentru discuția problemei, cf. Jolif, 369–372). Urmându-l pe D.G. Ritchie (*Aristotle's Subdivisions of «Particular Justice»*, „CR", 8, 1894, 185–193), Jolif ajunge la concluzia (pe care, de altfel, chiar textul aristotelic o sugerează) că reciprocitatea nu poate fi situată pe același plan cu speciile justiției particulare, ci este un fel de drept natural, anterior constituirii cetății și necesar exercitării justiției distributive sau corective, servind ca regulă fundamentală schimburilor dintre indivizi (ce condiționeză coeziunea economică și politică a cetății). Ea se află, astfel, printre elementele ce vor permite configurarea și dezvoltarea unui drept mai elaborat.

[53] Explicația, ingenioasă desigur, dar fără legătură expresă cu cultul Charitelor (la romani, Grațiile), se servește de un joc de cuvinte bazat pe noțiunea de *charis* (χάρις, „grație", dar și „gratitudine", „recunoștință").

[54] Cuplarea termenilor în diagonală (exemplificată în continuarea textului) marchează deosebirea dintre reciprocitatea proporțională și dreptatea distributivă; dacă formula acesteia din urmă era A + C:B + D = A:B (cf. *supra*, 1131 b 8 sq. și n. 36), formula reciprocității proporționale va fi A + D:B + C = A:B, conform schemei:



Pentru realizarea reciprocității proporționale este însă necesară, în prealabil, operația de egalizare valorică a produselor de schimb (C și D), căreia îi urmează schimbul propriu-zis. Aristotel va arăta, *infra*, 1133 b 1 sq., inconvenientele ce pot decurge din omisiunea acestei operații.

[55] Caracterul general și oarecum imprecis al acestei fraze (ce reproduce textual rândurile 1132 b 8–11, unde era evident o interpolare, cf. *supra*, n. 46) i-a determinat pe unii comentatori (Ramsauer, Stewart, Ross etc.) s-o considere și aici interpolată. Teoria interdependenței (în ordinul cantității și în cel al calității) dintre elementul activ (τὸ ποιοῦν) și cel pasiv (τὸ πάσχον) este însă aristotelică (compară cu *De an.*, III, 5, 430 a 10–19; *Met.*, Θ, 5 1048 a 14–15) și nu vedem (împreună cu Burnet, Tricot, Jolif) de ce nu s-ar insera firesc în acest context, unde oricum a fost aplicată la exemplul relațiilor de schimb dintre arhitect și cizmar (relații în care poate fi implicată orice „artă" practicată în cetate).

[56] În orig.: ἡ χρεία. Cf. *Rep.*, II, 369 b–c, unde Platon concepe apariția societății ca rezultat al nevoii reciproce dintre oameni; determinând raporturile de schimb, nevoia stă la baza unității economice create de comunitatea de interese (κοινωνία).

[57] Cf. Plat., *Rep.*, II, 371 b (unde moneda este definită ca simbol convențional destinat schimbului). Despre motivele substituirii schimbului în natură prin cel monetar, cf. *Pol.*, I, 9, 1257 a sq. — Pentru opoziția φύσις (natură) — νόμος(lege, convenție), cf. *supra*, I, n. 23; *infra*, 1134 b 18 sq.

[58] Schema cuplării termenilor în diagonală (cf. *supra*, n. 54). Întreg pasajul ce urmează este o aplicare a principiului enunțat *supra*, 1133 a 10–12.

[59] Text corupt. În mod firesc, exemplul trebuie să ilustreze alternativa când schimbul nu este posibil. Egalizarea necesară poate fi realizată, în asemenea situații, numai prin intermediul unui etalon care face ca cei doi termeni să devină comensurabili, adică moneda, cum se va explica în continuare.

[60] Dreptatea (δικαιοσύνη) ca *habitus* (ἕξις) este doar „*un fel de* medietate" (μεσότης τις), pentru că ea nu reprezintă calea de mijloc între două vicii, ci se opune unuia singur, nedreptatea, care ocupă *simultan* ambele extreme (unul și același act de nedreptate, fiind prin forța lucrurilor și comis, și suportat în același timp, provoacă atât excesul cât și insuficiența). Dreptatea *în act*, adică actul de dreptate (δικαιοπραγία, *supra*, 1133 b 30), este însă efectiv un termen mediu (sau măsură justă), implicând distribuirea corectă între cele două părți în cauză. (Asupra dificultăților întâmpinate de Aristotel în aplicarea la dreptate a teoriei măsurii juste, cf. L. Robin, *Aristote*, cit., 239; pentru alte aspecte legate de acest pasaj, cf. Joachim, 152; Dirlmeier, 108, n. 3).

[61] Precizarea arată că, în definirea omului nedrept, decisiv este nu actul în sine, ci dispoziția morală a subiectului. (Despre rolul „intenției" sau „alegerii deliberate", προαίρεσις, în analiza actului moral, cf. *supra*, III, *passim*; problema caracterului voluntar sau involuntar al actului de nedreptate va fi reluată *infra*, 1135 a 15–1136 a 8). Din exemplele de mai sus, reiese că Aristotel se referă aici la dreptatea legală, adică justiția în sens larg (cf. *supra*, 1130 a 29 și n. 19).

[62] Pasajul de mai sus (1134 a 16–23), considerat de Joachim, 153, o simplă paranteză, este evident lipsit de legătură cu restul capitolului. S-au făcut, în consecință, diverse propuneri de transfer: după 1135 b 24 (H. Jackson); după 1136 a 8, împreună cu cap. 8 (Jolif) etc. (Pentru alte propuneri, ca și pentru discuția problemei în general, cf. Dirlmeier, 109, n. 1).

[63] Dreptul politic (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) nu reprezintă o nouă specie a dreptății, în opoziție cu dreptul abstract (τὸ ἁπλῶς δίκαιον); este vorba aici de o nouă *modalitate* de a defini ceea ce este drept. În capitolele anterioare au fost examinate condițiile formale ale dreptății, pentru determinarea diferitelor ei specii. Dar dreptatea nu este numai o *esență*, o realitate ideală; ea își găsește realizarea concretă în cadrul cetății, aspect a cărui analiză va permite completarea definiției dreptății. Dreptul politic nu trebuie

deci situat *alături* de justiția distributivă și de cea corectivă; el *este* atât justiția distributivă, cât și justiția corectivă, dar prezentate de data aceasta sub aspectul realizării lor practice. (Cf. Jolif, 386; Tricot, 248, n. 4).

[64] Ca și Platon (*Rep.*, II, 369 b), Aristotel vede în autarhie o condiție esențială a vieții sociale (cf. *Pol.*, I, 2, 1252 b 28; VII, 4, 1326 b 8; 8, 1328 b 16 etc.), bazată pe principiul libertății și egalității; distincția dintre egalitatea proporțională (κατ' ἀναλογίαν) și cea aritmetică (κατ' ἀριθμόν) marchează distincția dintre criteriul adoptat de constituțiile aristocratice (cf. *supra*, n. 32; 37) și cel adoptat de democrații. P. Aubenque (*Le problème de l'être*..., 504, n. 1) pune în evidență caracterul *relativ* al autarhiei sociale.

[65] Ideea va fi reluată explicit *infra*, 1134 b 9–17.

[66] Cf. *supra*, 1129 b 1–10.

[67] Preferăm lecțiunea νόμον (adoptată de Susemihl, Burnet, Rackham) în locul lecțiunii λόγον (adoptată de Bywater). Pentru o tratare amplă și nuanțată a opoziției dintre guvernarea oamenilor și cea a legilor, cf. *Pol.*, III, 15–16, unde se ajunge la concluzia că superioritatea absolută a legii se poate verifica numai într-o societate alcătuită din indivizi asemănători și egali (16, 1288 a 1–5); se poate repera, în întreagă această dezvoltare, un ecou al teoriei platonice din *Polit.*, 293–294; 297 e; *Legi*, IX, 874 e etc.

[68] Cf. *infra*, VIII, 1160 b 2 sq., unde este descrisă tirania, ca formă deviată a regalității.

[69] *Supra*, 1130 a 3. Întreg pasajul este inspirat din Platon, *Rep.*, I, 346 e–347 a.

[70] Termenul prin care Aristotel desemnează aici sclavii este κτῆμα (proprietate, posesiune), definit în *Pol.*, I, 4, 1254 a 9–13, ca instrument de lucru, analog uneltelor meseriașilor; cf. *infra*, VIII, 1161 b 4–5 („sclavul este o unealtă animată, precum unealta este un sclav inanimat").

[71] *Supra*, 1134 a 24–30.

[72] „Dreptul familiei" sau „dreptul domestic" (τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον) se reduce în ultimă instanță la dreptul conjugal, întrucât principiul ce reglează relațiile dintre soți concede femeii o parte din autoritate, prin participarea ei la administrația domestică (cf. *infra*, VIII, 1158 b 13–19). În consecință, deși bărbatului i se recunoaște o superioritate ce-i dă dreptul la o poziție dominantă, femeia se bucură de mai multă libertate și egalitate (ceea ce apropie dreptul familiei de dreptul politic fără să se confunde însă cu el) decât copiii și mai ales decât sclavii (a căror situație în familie este reglată de dreptul „patern", τὸ πατρικὸν δίκαιον, respectiv de cel „despotic", τὸ δεσποτικὸν δίκαιον). Cf. și *Pol.*, I,12, 1259 a 39; 7, 1255 b 20; III, 4, 1277 b 7 etc.

[73] Aceeași distincție în *Rhet.*, I, 13, 1373 b 4–27, unde legea universală, nescrisă (κοινός, ἄγραφος), bazată pe natură, este opusă legii particulare (ἴδιος), ce diferă de la un popor la altul. (Despre limitele principiului valabilității universale a legii bazate pe natură, cf. G. Drago, *op. cit.*, 85–87.)

74 General spartan, ucis la Amphipolis în timpul războiului peloponesiac. După ce l au înmormântat cu onoruri publice, locuitorii cetății au instituit în memoria lui jocuri și sacrificii (cf. Tucidide, V, 11).

75 Despre teza sofistă a opoziției dintre natură (φύσις) și lege (νόμος), la care se face aluzie aici, cf. *supra*, I, n. 23. Sensul în care Aristotel recunoaște valabilitatea acestei teze este acela al caracterului variabil al tuturor normelor de drept; ceea ce nu înseamnă însă că nu există și un drept natural (negat de sofiști), care se distinge de cel pozitiv printr-o stabilitate mai mare, totuși relativă și ea. Rândurile ce urmează atrag atenția că a postula caracterul absolut imuabil al legilor naturale înseamnă a postula un fals principiu, întrucât tot ceea ce este natural (τὰ φύσει) posedă în sine un principiu de mișcare și, în consecință, orice lege fizică presupune excepții (cf. *infra*, r. 34–35: superioritatea naturală a mâinii drepte poate fi modificată prin exercițiu). Prin urmare, caracterul variabil al tuturor normelor de drept nu vine în contradicție cu faptul că unele dintre ele sunt bazate pe natură; este necesară doar diferențierea lor în două specii, una avându-și sursa în natură, cealaltă în convenție.

76 După cum presupun majoritatea comentatorilor, se pare că este vorba aici de comerțul *en gros* și *en detail*. În același fel, ansamblul normelor juridice stabilite prin convenție variază de la o constituție la alta, în funcție de scopurile urmărite de fiecare.

77 Caracterul mai general al sensului acestui termen îl dă faptul că include atât justiția distributivă, cât și pe cea corectivă (v. și *Rhet.*, I, 13, 1373 b 1; *M.M.*, I, 33, 1195 a 8–14). Asupra acestui pasaj, cf. H.H. Joachim, 156; M. Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, 1951, 66.

78 O asemenea analiză este absentă în *E.N.* După unii comentatori (Ross, Jackson), poate fi vorba de o referință la cartea din *Politica* ce trebuia să fie consacrată legilor; după alții (Ramsauer, Stewart), prezenta frază este o interpolare.

79 După ce în prima parte a examinării dreptății a fost determinat caracterul *obiectiv* a ceea ce este drept sau nedrept, se trece acum la studiul *dispozițiilor subiective* ale agentului, ce decid caracterul drept sau nedrept al actelor. Se reia, cu această ocazie, teoria actului voluntar, dezvoltată *supra*, III, 1109 b 35–1111 b 4. (Pentru chestiuni de redactare privitoare la întreaga secțiune 1135 a 16–1136 a 9, cf. Jolif, 397; Dirlmeier, 112, n. 3).

80 *Supra*, III, 1111 a 23–24.

81 Actele a căror necesitate ține de natură scapă acestei clasificări, ele nedepinzând de voința umană. Pentru distincția dintre ceea ce survine prin natură și cea ce survine prin constrângere, cf. *Met.*, I, 1, 1052 a 23; *Phys.*, III, 5, 205 b 5.

82 Rolul alegerii deliberate (προαίρεσις) în structura actului moral este pus în evidență *supra*, III, 1111 b 4–1112 a 17.

83 Luând drept criteriu *intenția* subiectului, clasificarea ce urmează distinge trei planuri de responsabilitate în aducera unui prejudiciu: 1) ἀτύχημα (*casus*, nenorocirea,

accidentul nefericit, provocat de o forță exterioară); 2) ἁμάρτημα (*culpa*, simpla greșeală, în sens larg); 3) ἀδίκημα (*dolus*, actul de nedreptate propriu-zis). Primele două au ca sursă comună ignoranța (ἄγνοια), diferența dintre ele constând în aceea că, în cazul accidentului nefericit, subiectul nu este responsabil de ignoranța sa și nu poate prevedea deznodământul unui act total neprevăzut, în timp ce, în cazul greșelii, cauza ignoranței se află în el însuși, ceea ce implică un oarecare grad de responsabilitate. La rândul său, actul de nedreptate, deși comis în cunoștință de cauză, poate fi lipsit de intenție (în acest caz, agentul nu este un om nedrept) sau premeditat (în acest caz, agentul este nedrept el însuși). Această clasificare, pe care o regăsim în *Rhet.*, I, 13, 1373 b 1–1374 b 26, își are probabil sursa în Platon (*Legi*, IX, 861 e–864 c, unde sunt menționate cinci specii ale greșelii). Pentru responsabilitatea morală a greșelii, cf. și *Poet.*, XIII, 1453 a 10.

84 Textual: „pasiuni, necesare sau fizice, ce se nasc în oameni" (πάθη, ὅσα ἀναγκαῖα ἤ φυσικὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις). *Infra*, VII, 1147 b 26–28; 1148 b 15–17, vor fi tratate separat, dar sfera lor este aceeași, pasiunile necesare (nevoia de hrană, apetitul sexual etc.) constituind o simplă specie a celor naturale, astfel încât aproape se confundă. În textul de față credem că termenii ce le definesc pot fi considerați sinonimi.

85 Cu alte cuvinte, acesta din urmă este un om vicios, celălalt nu (diferență esențială, determinată de rolul decisiv al intenției). După același criteriu este definit omul drept (*infra*, 1136 a 3–5).

86 Mecanismul declanșării mâniei, descris *infra*, VII, 1149 a 30–34, explică în ce fel nedreptatea resimțită de cel în cauză poate fi reală sau imaginară. Scopul întregului pasaj este de a demonstra caracterul scuzabil al nedreptății comise la mânie, datorită pe de o parte bunei credințe a ambelor părți (spre deosebire de cazul contractelor, cf. și *Rhet.*, III, 17, 1417 b 27), pe de alta a nepremeditării actului (spre deosebire de actul comis cu intenție).

87 Cf. *supra*, III, 1110 b 18–24 și n. 14.

88 Aluzie la dispozițiile bestiale și la cele morbide (studiate *infra*, VII, 1148 b 15–1149 a 20), ce depășesc chiar și limitele viciului.

89 Euripide, *Alcmeon* (*fr. 68* Nauck). Teoria actului de dreptate, expusă anterior, va fi aplicată acum la soluționarea unui număr de aporii, procedeu care-i va confirma valabilitatea, adăugându-i în același timp elemente noi. Versurile citate constituie un punct de plecare pentru formularea primei aporii (*poate fi suportată în mod voluntar nedreptatea?*), discutată și soluționată *infra*, 1136 a 31–b 12. (Pentru detalii despre metoda diaporematică la Aristotel, cf. *supra*, I, n. 33; asupra dificultăților ridicate de întreg acest capitol, cf. H. H. Joachim, 158–159).

90 A doua aporie (1136 a 23–1136 b 12). Se reia aici distincția valabilă în cazul comiterii nedreptății (cf. *supra*, 1135 a 15 sqq.).

[91] Frază suspectată de inautenticitate (Rassow, Ramsauer), considerată de Jolif nu numai inutilă, ci și inoportună, din moment ce tocmai această distincție a permis concluzia din r. 25–27.

[92] Problema va fi tratată *infra*, 1138 a 4–b 13.

[93] Referindu-se atât la acest pasaj, cât și la cele anterioare, Jolif observă caracterul înșelător al echivalenței stabilite între omul nestăpânit și victima unei acțiuni nedrepte, neputându-se spune despre omul nestăpânit că suferă o nedreptate decât în sens metaforic. Problema nestăpânirii nu trebuie pusă în termeni de nedreptate suportată sau comisă, ci mai degrabă ca un conflict interior între dorință și rațiune (cf. *infra*, VII, 1147 a 24–b 25, unde va fi studiat mecanismul nestăpânirii).

[94] *Iliada*, VI, 236. Citatul servește, indirect, tot la soluționarea problemei dacă poți comite nedreptatea față de tine însuți: pentru a suporta nedreptatea, este necesară existența unei a doua persoane care s-o comită, și asta împotriva voinței victimei.

[95] Cf. *infra*, IX, 1169 a 26–29. Definiția ce urmează, prin care Aristotel rectifică opinia pusă în discuție, soluționând aporia, este cea stabilită *supra*, 1136 b 3–5.

[96] Fraza fiind eliptică de subiect, se poate presupune că este vorba fie de „cel ce distribuie prea mult“, fie de „cel ce primește prea mult“. Alegem cea de a doua interpretare, în sensul că, fără a fi el însuși autorul nedreptății, cel ce primește prea mult comite totuși „ceva nedrept“, prin acceptare, devenind astfel un fel de „instrument“ al nedreptății (sens ce concordă cu exemplele menționate anterior). Cf. Toma d'Aquino, 1071, 293 *(manifestum est quod in distributione distribuens se habet ut principale agens, recipiens autem se habet ut instrumentale per modum obedientis)*; cf. și Tricot, Mazzarelli etc. Pentru interpretarea opusă, cf. Jolif *ad l.*

[97] În orig.: τὸ πρῶτον, desemnând dreptul natural (τὸ φυσικὸν δίκαιον, cf. *supra*, 1134 b 19), dreptul nescris (ἄγραφον). După normele dreptului pozitiv, cel care, aflându-se „în necunoștință de cauză“ (*supra*, r. 33), adică ignorând datele exacte ale litigiului, dă o sentință eronată, nu este considerat nedrept, întrucât el aplică corect legea; ceea ce nu înseamnă însă că decizia lui, corectă din punct de vedere formal, nu a violat în realitate ordinea naturii, deci din punctul de vedere al dreptului natural el a comis o nedreptate.

[98] Cf. și *M.M.*, II, 3, 1199 a 23–37. Întreaga secțiune (1137 a 4–26) pune accentul pe ideea că nimic nu este cu adevărat drept decât dacă este îndeplinit într-un mod determinat, adică în maniera în care o face un om drept (cf. *supra*, II, 1105 b 2 sq.; 1109 a 25–30 etc.). Or, dreptatea, ca orice virtute, este un habitus, a cărui dobândire presupune efort, necesitând timp și exercițiu. Chiar dacă această secțiune este aparent o întrerupere a cursului normal al textului (ceea ce i-a determinat pe unii comentatori să propună diverse alte situări), ideea subiacentă care o leagă de rest rămâne aceea că a îndeplini un act de dreptate sau de nedreptate nu este același lucru cu a fi drept sau nedrept.

[99] Această eroare pare să aibă ca sursă opinia (respinsă *supra*, 1129 a 11 sq.) după care dreptatea ar fi o „facultate“ ce poate avea contrariile ca obiect. (Pornind de la acest

principiu, Platon, *Rep.*, I, 334 a–b, ajunge la concluzia că omul drept este capabil tot atât de bine să păstreze ca și să fure o sumă încredințată). Continuarea textului va arăta că originea acestei erori este aceeași ca și a celor precedente: se ignoră faptul că dreptatea constă într-o dispoziție habituală, ceea ce exclude posibilitatea de a avea contrariile ca obiect (cf. *supra*, 1129 a 14).

[100] Aluzie la bunurile exterioare (cf. *supra*, I, n. 106–107; V, n. 8), a căror justă distribuire aparține dreptului politic (cf. *supra*, 1134 a 26–35).

[101] Împreună cu Stewart, Burnet, Jolif, preferăm tradiției manuscrise (care lasă verbul ἐστίν fără subiect) textul atestat de traducerea lui Robert Grosseteste: *hoc autem humanum est*. Sensul întregului pasaj este acela că bunurile exterioare nu pot fi utile naturii umane decât păstrându-se măsura în obținerea lor; dacă ele dăunează vicioșilor, este pentru că le utilizează în mod neadecvat. Cf. și *E.E.*, VII, 15. Pentru inspirația platonică a pasajului, cf. Joachim, 160.

[102] Cf. *Rhet.*, I, 13, 1374 a 26–b 25. Majoritatea comentatorilor sunt de acord că acest capitol, ce constituie, de fapt, concluzia normală a studiului despre dreptate, ar trebui să încheie cartea a V-a, considerând ultimul capitol din forma actuală fie inautentic, fie transferabil în altă secțiune (pentru discuția problemei, cf. Jolif, 431).

[103] Cf. *supra*, I, 1102 a 10; *infra*, IX, 1168 a 33; 1169 a 16; 1170 a 3 etc. Vezi și *Ind. ar.*; 271 b 36.

[104] Echitatea nu se identifică pur și simplu cu ceea ce este drept (dacă înțelegem prin „ceea ce este drept“ dreptul pozitiv), dar nici nu se deosebește generic: ea este o specie a dreptului, și anume una superioară. Soluția adusă de Aristotel (care conciliază opiniile curente expuse anterior) se bazează esențialmente pe conceperea dreptății ca o „realitate analogă, analogie de care limbajul curent nu ține seama“ (Jolif *ad l.*).

[105] Denunțarea caracterului prea general și abstract al legii, ce ignoră cazurile particulare, era deja tradițională în timpul lui Aristotel, avându-și originea în opoziția dintre legea scrisă, instituită de oameni (νόμος), și legea nescrisă, eternă și universal valabilă (cf. de ex., Sofocle, *Ant.*, 450 sq.). Echitatea (ἐπιεικεία), privită ca justiție superioară, identificabilă cu indulgența, opusă simplei δίκη (justiția umană, inflexibilă, proprie cetății), era concepută inițial ca un ideal superior, dar *exterior* dreptului. Păstrându-i caracterul exterior, Platon face din ea un instrument de corectare a rigidității legilor scrise (cf. *Polit.*, 294; *Legi*, IX, 875 etc.). La Aristotel, pentru prima oară, echitatea nu se mai află în afara sferei dreptului, ci este *sursă* de drept, a unui drept superior, întrucât este înscrisă în natură (cf. *Rhet.*, I, 15, 1375 a 27), exprimând deci „una istanza di diritto naturale rispetto al diritto codificato o comunque legale“ (G. Drago, *op.,cit.*, 82). Prin aceasta, teoria aristotelică despre echitate marchează o etapă importantă în istoria dreptului. (Cf. Jolif, 432–433).

[106] În orig.: εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν. Asupra sensului lui εὐθύς, cf. *Ind. ar.*, 296, 16; ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη (echivalent aici cu τὰ καθ'

ἕκαστα, cf. Burnet, 243), desemnează datele concrete, ansamblul acțiunilor morale, *conținutul* moralității (detalii la Tricot, 267, n. 4). Acolo unde Platon vedea o deficiență psihologică, datorată ignoranței omului, Aristotel recunoaște un obstacol ontologic, un hiatus ce afectează realitatea însăși, pe care nici o știință umană nu l-ar putea depăși (cf. P. Aubenque, *La prudence...*, 43).

[107] În orig.: τὸ ἁπλῶς, echivalent cu τὸ πρῶτον (dreptul prim), τὸ φυσικόν (dreptul natural), anterior oricărei legi scrise, opus dreptului convențional al cetății (τὸ νομικὸν δίκαιον). Cf. *supra*, 1136 b 34, unde se face aceeași distincție.

[108] Explicațiile referitoare la rigla de plumb menționată sunt contradictorii (v., de ex., interpretarea lui Burnet contra Stewart). Ceea ce interesează aici este, cum remarcă R.-A. Gauthier (*La morale...*, 129), faptul că Aristotel a avut conștiința caracterului nedeterminat și uneori ezitant al domeniului moralei, care nu se pretează la formule rigide, ci, asemeni acelei linii flexibile de plumb, necesită formule mai suple, adaptabile circumstanțelor.

[109] *Supra*, 1136 b 1–15.

[110] Sinucigașul este nedrept față de cetate întrucât actul lui constituie o violare a legii, fapt pentru care societatea îl pedepsește (la Atena i se tăia mâna celui ce se sinucidea și îi era îngropată separat de corp, cf. Aischines, *Ctes.*, 244; cf. și Plat., *Legi*, IX, 873 c–e).

[111] Dacă argumentul anterior lua în considerație dreptatea legală, cel de față se referă la dreptatea particulară (cf. *supra*, 1130 a 14–b 5 și n. 18–20); cum aceasta din urmă implică un raport de patru sau minimum trei termeni (cf. *supra*, 1131 a 10; 1132 a 24), posibilitatea ca una și aceeași persoană să fie și autor, și victimă a nedreptății este exclusă.

[112] În sensul: „să nu fie provocat". Cf. Joachim, 161: *agressive (unprovoked) act*. Precizarea implică necesitatea existenței unei a doua persoane, ceea ce duce din nou la anularea posibilității ca aceeași persoană să fie și agresor și victimă.

[113] *Supra*, 1136 a 15–b 12, unde soluția este negativă.

[114] Cf. Plat. *Gorg.*, 469 b. Întreaga secțiune 1138 a 28–b 5 nu este decât o digresiune ce întrerupe suita argumentării, motiv pentru care unii comentatori o pun între paranteze (Ross, Rackham), alții o inserează după 1134 a 12 (Jackson, Ramsauer) sau după 1138 b 13 (Jolif).

[115] Pasajul pune în discuție teoria platonică după care, în interiorul individului, există dreptate și nedreptate, prima constând în armonia dintre părțile sufletului, cealaltă în maladia acestuia (cf. *Rep.*, I, 352 a; IV, 443 c–444 c etc.), ceea ce nu va infirma concepția aristotelică expusă anterior, și anume că nedreptatea față de sine nu este posibilă.

[116] Cf. supra, 1134 b 8–17.

CARTEA A VI-a

[1] *Supra*, II, 1104 a 11–27; 1106 a 26–b 35; 1107 a 27. Cf. și *E.E.*, II, 3, 1220 b 21–36.

[2] Cf. *supra*, II, 1103 b 31–34; 1106 b 36–1107 a 1; III, 1115 b 12, 19; IV, 1125 b 35. Cf. și *E.E.*, II, 3, 1220 b 27–28; 5, 1222 a 8–10.

[3] „Principiu de determinare" sau „normă" (ὅρος), concept de origine platonică (cf. *Rep.*, VIII, 551 a; *Polit.*, 293 c–e etc.). Preluat de Aristotel încă în *Protr.* (*fr. 5 a* W, p. 29; *13* W, p. 54, 2–5), tratat *ex professo* în *E.E.*, VIII, 3, 1249 a 21–25, acest concept deține un rol deosebit în *Politica*, unde desemnează criteriul distinctiv și totodată scopul specific al diferitelor tipuri de constituție (cf., în acest sens, W. Jaeger, *Aristoteles*... 304, n. 2). Dacă în *Protreptikos* Aristotel îi păstra încă sensul platonic de normă ideală, aici (ca și în *E.E.*) ὅρος reprezintă scopul concret și real al oamenilor, acel bine uman pe care îl opune Binelui în sine (cf. *supra*, I, 1096 a 11–1097 a 14). Norma supremă a virtuților morale de care este vorba aici nu este nici definiția ce exprimă *forma* (sens frecvent la Aristotel), ci chiar scopul (σκοπός, echivalent cu τέλος), a cărui funcție constă în aplicarea regulii drepte dictate de rațiune (ὀρθὸς λόγος). Cf. Gauthier *ad l.*

[4] *Supra*, I, 1103 a 3–10.

[5] *Supra* I, 1102 a 27–1103 a 3. Cf. și *E.E.*, II, 1, 1219 b 26–1220 a 12; 4, 1221 b 27–32.

[6] Se face aici distincția între *necesar* și *contingent*. În prima categorie intră realitățile metafizice, eterne și imuabile, abstrase sensibilului (cf. *supra*, III, 1112 a 21 sq.), în cealaltă realitatea sensibilă, multiformă și variabilă, susceptibilă de schimbare (Cf., de ex., *Met.*, I, 10, 1058 b 26 sq.). Deosebirea generică dintre aceste obiecte ale cunoașterii determină distincția generică dintre cele două facultăți ale sufletului rațional, despre care va fi vorba în continuare. Ținând seama de corecțiile aduse de Aristotel, la originea acestei diviziuni se poate recunoaște diviziunea platonică dintre știință și opinie, în funcție de obiectele lor. Xenokrates, la rândul lui, în stabilirea corespondențelor dintre treptele existentului și cele ale cunoașterii, recunoscuse trei realități: realitatea inteligibilă (οὐσία νοητή), realitatea opinativă (οὐσία δοξαστή) și realitatea sensibilă (οὐσία αἰσθητή).

[7] Principiul după care „asemănătorul este cunoscut prin asemănător" *(similia similibus)* își are originea în teoria despre *efluvii* (ἀπόρροιαι) a lui Empedokles (cf. *Met.*, B, 4, 1000 b 5–9). Aplicată de Platon la înrudirea dintre Sufletul lumii și lumea Ideilor, ce face posibilă cunoașterea acestora din urmă (cf. *Tim.*, 45 b sq; *Rep.*, VI, 490 b etc.), teoria va fi profund modificată de Aristotel, după care facultatea de a percepe nu există în act, ci este, în potență, ceea ce obiectul perceptibil este în entelehie, obiectul fiind cel care o actualizează. Același raport trebuie presupus între νοῦς (intelect) și νοητά

(obiectele cognoscibile ale intelectului). Este vorba aici (cum subliniază Tricot, 275, n. 5) de una dintre temele esențiale ale psihologiei aristotelice. Cf. și *De an.*, II, 5, 416 b 32–418 a 6; *De sensu*, 2, 437 b 24–438 a 4.

[8] În orig.: τὸ ἐπιστημονικόν (partea „științifică" sau „speculativă", al cărei obiect îl constituie necesarul), respectiv τὸ λογιστικόν, facultate ce are ca regulă silogismul practic și ca obiect contingentul. Făcând din partea reflexivă doar o parte a sufletului rațional, Aristotel aduce profunde modificări concepției platonice, după care τὸ λογιστικόν îl acoperea în întregime (cf. *Rep.*, IV, 439 d). Și totuși, faptul că partea „reflexivă" va fi indicată în continuarea textului (1140 b 26; 1144 b 14) și cu termenul ei platonic, τὸ δοξαστικόν (partea „opinativă"), dovedește (cum remarcă Gauthier *ad l.*) că Aristotel se află încă în plin platonism, de care se va elibera total numai când prezenta diviziune în două părți ale sufletului (ψυχή) va fi înlocuită cu diviziunea specific aristotelică în două funcții ale intelectului (νοῦς), intelectul speculativ și intelectul practic (deci două funcții ale aceleiași facultăți), ce se disting între ele mai întâi prin scopurile lor (cf. *De an.*, III, 10, 433 a 14–15): *cunoașterea*, respectiv *acțiunea* (cf. *supra*, I, 1095 a 4–6). Cazul fizicii pune în lumină cel mai bine deosebirea dintre acest punct de vedere și cel platonic: având ca obiect generalul, care este una dintre formele contingentului (cf. *supra*, I, 1094 a 21 și n. 25), fizica ar trebui să fie, din punct de vedere platonic, obiect al părții opinative a sufletului; pentru Aristotel, însă, ea este obiect al intelectului speculativ și nu al celui practic, pentru că scopul ei este cunoașterea teoretică și nu acțiunea (cf. *Met.*, E, 1, 1025 b 19–1026 a 7). În textul de față, Aristotel nu ajunsese încă la conștiința certă a acestei ireductibilități (pe care o dovedește deplin tratatul *De anima*), ceea ce-l determină pe Gauthier, *ibid.*, să vadă în el o reminiscență din redactarea primitivă a c. VI (cea care aparține *E.E.*) sau, dacă nu, cel puțin un ecou al dialogului de tinerețe *Despre dreptate*.

[9] Cf. *supra*, I, 1097 b 24 și n. 78.

[10] Adevărul (ἀλήθεια) este sinonim aici cu cunoașterea (γνῶσις), cf. *Top.*, I, 11, 104 b 2; acțiunea (πρᾶξις) trebuie luată, evident, în sensul de „acțiune *morală*". Dintre cele trei facultăți ale sufletului indicate mai jos, senzația (αἴσθησις) și intelectul (νοῦς, care înglobează aici atât sensul de gândire intuitivă, cât și pe cel de gândire discursivă) se află la originea cunoașterii teoretice (despre rolul senzației, cf. *De an.*, III, 8, 432 a 7; cf. și *Anal. post.*, I, 18, 88 a 38), iar intelectul și dorința (ὄρεξις) la originea acțiunii morale. Intelectul joacă deci un dublu rol, intervenind în același timp în cunoașterea pură și în acțiunea morală, fapt explicabil prin aceea că funcția sa constă în atingerea adevărului, atât în domeniul speculației, cât și în cel al moralității. Excluzând senzația (ca fiind străină domeniului moralității), la geneza actului moral participă, într-o strânsă întrepătrundere, intelectul și dorința (facultăți cu o activitate anologă, cf. *infra*, r. 21–22). Acțiunea morală reușită, al cărei element esențial este alegerea deliberată (προαίρεσις), va fi deci rezultatul penetrării reciproce, al sintezei dintre dorința dreaptă (ὀρθὴ ὄρεξις)

și reflecția adevărată (ἀληθὴς λόγος), ce dau rectitudine alegerii (cf. *infra*, r. 24 sq.). Rezultă că funcția intelectului în domeniul moralității este similară celei pe care o îndeplinește în căutarea adevărului speculativ: el desprinde din dorință elementul universal conținut de aceasta, pentru a da o regulă dreaptă (ὀρθὸς λόγος), care va fi regula conduitei morale și totodată premisa majoră a silogismului acțiunii. Morala lui Aristotel este, după cum se vede, o morală esențialmente intelectualistă (cf. Tricot., 276, n. 3).

[11] Cf. *supra*, I, 1099 b 32–1100 a 1; *E.E.*, II, 6, 1222 b 18–20; 8, 1224 a 29. În tratatul *De anima* (III, 7, în special 431 b 2–12), dimpotrivă, senzația va juca un rol important în funcționarea intelectului practic.

[12] Pentru diviziunea tripartită a științelor, cf. *Met.*, E, 1, 1025 b; *Top.*, V, 6, 145 a 15–18; VII, 1, 157 a 10 etc. Cf. și M.-P. Lerner, *op. cit.*, 85; 140 sq.

[13] Adevărul este pentru intelectul practic ceea ce rectitudinea este pentru dorință (cf. *supra*, r. 22–23), astfel încât funcția intelectului practic constă în a poseda adevărul asupra mijloacelor de a atinge scopul urmărit de dorința dreaptă.

[14] Cu alte cuvinte, προαίρεσις este cauza eficientă (și nu cauza finală, aceasta constând în obiectul dorinței drepte, τὸ ὀρεκτόν).

[15] Cf. *Poet.*, VI, 1450 a 1–2. Caracterul și dorința rațională sunt pentru Aristotel noțiuni atât de strâns legate, încât aproape se confundă.

[16] În orig.: διάνοια δ' αὐτή, gândirea pură, lipsită de dorință. Pentru explicarea mecanismului gândirii practice, căreia scopul fixat de dorință îi servește ca punct de plecare (ἀρχή), cf. *Met.*, *Z*, 7, 1032 b 6 sq.; Tricot., 278, n. 4.

[17] Asupra distincției dintre activitatea poietică (sau productivă, ποιητική), al cărei scop constă într-o operă *exterioară* agentului, și acțiune practică (πρακτική), al cărei scop este *imanent* agentului, cf. *supra*, I, n. 1; 3.

[18] Omul reprezintă deci o combinație de dorință și rațiune, ceea ce face imposibilă conceperea virtuții etice fără a o subordona virtuții intelectuale. Cf. *infra*, IX, 1166 a 16–17 (omul este intelectual).

[19] Deliberarea nu poate avea ca obiect decât contingentul; trecutul nefiind contingent, asupra lui nu se poate exercita nici o acțiune. Asupra problemei deliberării, cf. *supra*, III, 5 (1112 a 18–1113 a 14). Rândurile 6–11, constituind o digresiune ce întrerupe desfășurarea normală a textului, sunt puse între croșete de către majoritatea editorilor.

[20] *Fr. 5* Nauck. Agathon se inspiră aici din Sofocle, *Trachin.*, 742–743; cf. și *Aias*, 378; Platon, *Protag.*, 324 b; *Legi*, XI, 934 a.

[21] *Adevărul* este pentru virtute intelectuală ceea ce *măsura justă* este pentru virtutea etică, deci orice tentativă de a face din virtutea intelectuală o măsură justă este supusă eșuării. De altfel, Aristotel însuși, stabilind necesitatea măsurii juste, precizează că nu se referă decât la virtutea etică (*supra*, II, 1106 b 16; 1109 a 20), iar în c. VI nimic nu va face să se presupună că virtutea intelectuală ar fi o medietate între două vicii (aspect

remarcat încă de Aspasios, 47, 20–21), cum s-a afirmat uneori (asupra acestor aspecte, cf. Gauthier *ad l.*).

[22] Cf. *Anal. post.*, I, 33, 89 b 7–9. După cum atrage atenția Burnet, 257, lista acestor cinci virtuți dianoetice nu este aristotelică, ci prezentată ca aparținând opiniei curente (Aristotel o va reduce la două virtuți: φρόνησις, „înțelepciunea practică", și σοφία, „înțelepciunea speculativă"). La Platon figurează o listă asemănătoare, în care însă φρόνησις apare ca gen, față de ea celelalte patru virtuți fiind specii (cf. *Phileb.*, 19 b–d). S-ar putea (cum presupune Gauthier, 451) ca în textul de față să fie transpusă forma dată enumerării platonice de către Xenokrates, care distinsese deja φρόνησις de σοφία, făcând din aceasta din urmă înțelepciunea supremă.

[23] În orig.: ὑπόληψις („judecată", „supoziție", „convingere" ce prezintă un caracter de universalitate). Ea este genul, față de care știința, înțelepciunea practică și opinia sunt specii: există o judecată a științei (cf. *infra*, 1140 b 13–15), una a înțelepciunii practice (*infra*, 1142 b 33) și una a opiniei (VII, 1145 b 36; 1146 b 28). Singura care poate induce în eroare este judecata opiniei, care, ca în textul de față, se poate confunda cu opinia (cf. *Ind. ar.*, 800 b 5; Joachim, 190–191).

[24] Despre caracterul necesar al obiectului științei, cf. *Anal. post.*, I, 4, 73 a 21. Necesitatea absolută (ἁπλῶς) se opune necesității ipotetice sau condiționale (ἐξ ὑποθέσεως); dacă prima privește realitățile eterne și imuabile, care posedă în sine cauza necesității, aceasta din urmă interesează realitățile supuse unei deveniri și în consecință este relativă, condiția sa putându-se pune sau nu (cf. *Phys.*, II, 9, 199 b 34–200 b 8; *Met.*, Δ, 5, 1015 a 20–b 16; cf. și A. Mansion, *Introd. à la phys. arist., cit.*, 283–285; M.-P. Lerner, *op. cit.*, 83–85; asupra concepției despre știință la Aristotel, cf. L. Robin, *Aristote, cit.*, 31–39).

[25] Cf. *De part. anim.*, I, 1, 639 b 23; *De gen. et. corr.*, II, 9, 335 a 32–35; 11, 337 b 35–338 a 2. Despre sensul aristotelic al termenului de ἀίδιον (etern), cf. F. Nuyens, *op. cit.*, 307.

[26] Cf. *Met.*, A, 1, 981 b 7–9. Cf. și *supra*, II, 1103 a 15–17.

[27] *Anal. post.*, I, 1, 71 a 1–11. Cf. și *Top.*, VI, 4, 141 a 28–30; *Met.*, A, 9, 992 b 24–33 etc.

[28] Cf. *Rhet.*, II, 20, 1393 a 26 sq. Cunoștințele preexistente sunt necesare învățământului atât *inductiv* (δι' ἐπαγωγῆς), cât și *deductiv* (συλλογισμῷ). În ce privește inducția (despre a cărei natură cf. *supra*, I, n. 90), aceste cunoștințe le constituie individualul (cazurile particulare, καθ' ἕκαστα), pornind de la care se ajunge la universal (τὸ καθόλου). Inducția este deci un principiu (ἀρχή), principiu de cunoaștere a universalului, la fel cum universalul este principiu de cunoaștere pentru deducția silogistică, ce pornește de la universal. (Cf. și *Anal. post.*, I, 1, 71 a 6–9; Tricot, 281, n. 6). După cum atrage atenția Gauthier *ad l.*, Aristotel subînțelege aici că procedeul științei este silogismul și nu inducția (aceasta din urmă fiind procedeul intelectului intuitiv, cum va arăta continuarea textului), dar silogismul presupune inducția (cu alte cuvinte, știința

presupune intelectul intuitiv), același principiu (universalul) fiind punct terminus pentru inducție și punct de plecare pentru silogism.

[29] *Anal. post.*, I, 2, 71 b 17–25.

[30] *Anal. post.*, I, 2, 71 b 28. Rezultă că știința, fără a avea ca obiect principiile, nu poate fi cu adevărat știință decât cunoscându-le, cu alte cuvinte nu poate enunța adevărul decât sprijinindu-se pe intelectul intuitiv.

[31] Despre scrierile exoterice, destinate marelui public, cf. *supra*, I, n. 46. (P. Moraux, *op. cit.*, 46, crede că Aristotel se referă aici la dialogul pierdut, *Despre dreptate*.) Asupra distincției dintre producție (ποίησις) și acțiune (πρᾶξις), cf. *supra*, I, n. 1, 3, 6–7; ele nu acoperă în întregime categoriile contingentului (în care sunt incluse și obiectele devenirii naturale, cf. *infra*, 1140 a 10–16). Trecând la studiul *artei* (τέχνη; asupra acestui concept, cf. *supra*, I, n. 1), pe care opinia comună o include printre virtuțile dianoetice (cf. *supra*, 1139 b 16), acest capitol va demonstra că arta nu poate fi considerată virtutea părții reflexive a sufletului.

[32] În sensul că nici una dintre ele nu se află față de cealaltă în raport de gen — specie. Asupra acestui punct, cf. *Top.*, VI, 6, 144 a 12–13.

[33] În orig.: ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική; cf. *infra*, r. 21. Posesiunea adevărului marchează diferența specifică a virtuții intelectuale, care o distinge de virtutea etică (habitus al măsurii juste). În cadrul acestei distincții însăși, faptul că arta este un habitus al producției (ἕξις ποιητική) o individualizeză în raport cu știința, habitus al demonstrației (ἕξις ἀποδεικτική), și cu înțelepciunea practică, habitus al acțiunii (ἕξις πρακτική).

[34] Cf. Plat., *Polit.*, 261 a–b. Arta se opune astfel științei, care se ocupă nu cu producerea unui lucru, ci cu examinarea a ceea ce este acel lucru. Cf. *Anal. post.*, II, 19, 100 a 9.

[35] *Fr.* 6 Nauck. Partea de hazard presupusă de artă se datorează apartenenței sale la lumea contingenței și faptului că-și are principiul în exterior. Această parte este ireductibilă în arte ca strategia și navigația (cf. *E.E.*, VIII, 2, 1247 a 5–7) sau medicina (*De part. anim.*, I, 1, 640 a 28–29; *Rhet.*, I, 5, 1362 a 2–5). Dar efortul artei constă în „a imita natura“ (*Phys.*, II, 2, 194 a 21, 8, 199 a 15; cf. *De part. anim.*, I, 1, 639 a 16 etc.), adică în a se apropia cât mai mult de imanența mișcării naturale, ceea ce reduce implicit partea de hazard; cu cât această parte este mai redusă, cu atât arta este mai desăvârșită (cf. *Pol.*, I, 11, 1258 b 35–36; cf. și *Met.*, *Z*, 9, pentru explicații generale).

[36] În orig.: φρόνησις, din care Aristotel face virtutea părții „reflexive“ sau „opinative“ a sufletului (τὸ λογιστικόν, τὸ δοξαστικόν). În această calitate, ea prezintă un dublu aspect: a) *gnoseologic* (reprezentând o formă specială de cunoaștere a universalului) și b) *practic* (ca principiu al acțiunii pornind de la singular, de la concret). Incluzând dorința și virtutea (în măsura în care este „practică“, adică imperativă), determinând scopul (și nu numai mijloacele) acțiunii, în măsura în care ține de intelect (v., în acest sens, R.-A. Gauthier, *La morale*..., 94–95), ea este un „garant“ al rectitudinii

și totodată al eficienței practice a acțiunii morale (cf. J. R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 89). Concepția aristotelică se detașează astfel de teoria lui Platon (urmată încă în *Protr.*, *fr. 13* W), care făcuse din φρόνησις, identificată cu σοφία, o cunoaștere transcendentă, constând în contemplarea Ideii de Bine ca ideal și normă supremă la care trebuie să se refere acțiunea. Ea se apropie mai mult de Democrit, primul care elaborase o teorie a acestui concept (recunoscându-i o triplă funcție: a delibera corect, a vorbi bine, a acționa oportun, cf. fr. 2 D), și de Socrate, la care (deși o identifică și el cu σοφία) φρόνησις este o cunoaștere practică a binelui și răului *uman* (pentru o apropiere de hippocratici și de tragedie, cf. P. Aubenque, *La prudence...*, 159–169). Concepția lui Aristotel a dat naștere la numeroase dezbateri, care în fond se reduc la problema (inițiată de Jaeger) dacă este vorba aici de intelectualism sau de empirism moral. Așa cum remarcă însă P. Aubenque (*ibid.*, 29–30), problema însăși este cea care trebuie pusă în discuție, ea neputându-se rezolva decât în termenii metafizicii aristotelice. (Pentru o analiză detaliată a conceptului aristotelic de φρόνησις, cf. J.R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 87–127; pentru evoluția sa în cultura greacă, cf. Gauthier, 463–469; F. Hüffmeier, *Phronesis in den Schriften des Corpus Hippocraticum*, „Hermes“, 89, 1961, 51–94, Burnet, 261 etc.). V. și definiția dată în *Rhet.*, I, 9, 1366 b 20 sq.

[37] Stabilirea unei corelații între înțelepciune și deliberare devenise tradițională. Cf., de ex. Platon, Rep., IV, 428 b–d; Xen., *Mem.*, I, 4, 18; Isocr., *Euag.*, 41; *Panath.*, 196 etc.

[38] Cf. *supra*, III, 1112 a 18–34. În această premisă minoră rezidă (cf. Gauthier *ad l.*) deosebirea esențială dintre concepția aristotelică și cea platonică despre φρόνησις. Dacă Platon consideră că, pentru a delibera bine asupra acțiunii, trebuie mai întâi să contempli *Ideea de Bine* (adică ceea ce este etern și imuabil), Aristotel găsește suficient să cunoști scopul acțiunii morale înseși, adică *binele uman* (cf. *supra*, I, 1096 b 31–1097 a 13). Contemplarea și ideea de transcendență pe care aceasta o presupune aparțin, la Aristotel, înțelepciunii speculative (σοφία), interesând înțelepciunea practică numai indirect, în măsura în care ea este subordonată celei dintâi; ca să poată rămâne o cunoaștere practică, φρόνησις trebuie să rămână imanentă și nu transcendentă acțiunii. După opinia noastră, diferența de fond dintre concepția platonică și cea aristotelică (exagerată uneori de critică în sensul empirismului aristotelic) ar apărea mult mai puțin tranșantă dacă am ține seama de faptul că Aristotel tratează separat ceea ce Platon identifică: φρόνησις și σοφία; chiar și așa, trebuie să nu uităm bipolaritatea înțelepciunii practice, permanent menționată în textul *E.N.*, care o pune în legătură atât cu individualul cât și cu universalul.

[39] Particularizarea regulii drepte a rațiunii în persoana posesorului înțelepciunii practice (φρόνιμος, cf. *supra*, II, 1107 a 2 și n. 51), care nu este nici înțeleptul platonic al esențelor, nici înțeleptul empiric al tradiției populare, inaugurează cea ce P. Aubenque (*op. cit.*, 51) crede că s-ar putea numi „un intelectualism existențial“. Citându-l aici

ca prototip al înțelepciunii practice pe Perikles, Aristotel dezminte exemplele date altă dată pentru ilustrarea aceleiași virtuți: Pythagoras, Parmenides și Anaxagoras (*Protr.*, *fr. 5 b* și *11* W; *E.E.*, I, 4, 1215 b 6; 1216 a 11); filosofilor de acest tip le va atribui acum calitatea de posesori ai înțelepciunii speculative (σοφοί, cf. *infra*, 1141 b 3–8 și n. 56). Figura lui Perikles, deja tipizată de tradiție, constituia un prilej de dezbatere etică (Platon îl critică, printre alți oameni politici, în *Gorg.*, 518 e; îl laudă în *Phaidr.*, 269 c–270 a; *Men.*, 94 a–b; cf. *Protag.*, 319 e–320 a etc.), dar atitudinea lui Aristotel este diferită de cea a altor filosofi. Acordându-i un loc în galeria de portrete etice, Aristotel reintegrează experiența propriu-zis politică în experiența morală a umanității. El nu i conferă lui Perikles calitatea de φρόνιμος decât în măsura în care acesta posedă o cunoaștere de un tip special, al cărei obiect nu poate fi necesarul, ci contingentul, care nu poate fi considerată nici știință, nici artă (cf. *supra*, 1140 a 31–b 4), rămânând însă în felul ei o cunoaștere a generalului: binele pentru om, acest bine vizând „viața fericită" (cf. *supra*, 1140 a 26–28), adică o totalitate ce transcende scopurile particulare. Aristotel va arăta (*infra*, 1141 b 23) că, în cea mai înaltă realizare a ei, înțelepciunea practică coincide cu politica, dată fiind natura „politică" a ființei umane. Posesorul înțelepciunii practice nu este deci empiricul pur, ci omul vederilor de ansamblu; el rămâne în felul său urmașul lui συνοπτικός al lui Platon, dar ceea ce vede el este o totalitate *concretă* (binele total al comunități sau al individului) și nu acea totalitate abstractă (și după Aristotel, ireală) care era lumea platonică a Ideilor. Când Aristotel opune înțelepciunea practică științei și intuiției inteligibilelor (νοῦς, cf. *infra*, 1142 a 24–25), insistă asupra faptului că omul înțelepciunii practice cunoaște *și* particularul (cf. *infra*, 1141 b 15), dar acest „și" semnifică în primul rând că el nu-i contestă o anumită cunoaștere a universalului. (Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, 51–57).

[40] Este preluată aici etimologia dată de Platon (*Crat.*, 411 e) cuvântului σωφροσύνη: ὡς σῷζουσαν τὴν φρόνησιν, formulă ce nu este exclus să fi fost împrumutată din repertoriul pareneticii medicale populare. Ambii termeni (înrudiți, de altfel) evocă aceeași idee de măsură, presupunând pe de o parte limita, pe de alta echilibrul, ceea ce-l face pe P. Aubenque (*op. cit.*, 161) să observe că φρόνησις ar putea fi considerată *regimul* (s.a.) inteligenței, în toate sensurile în care hippocraticii înțelegeau δίαιτα; determinare intelectuală și totodată calificare morală, ea ține atât de psihologie cât și de ceea ce s-ar putea numi, în sens larg, deontologie.

[41] Cf. *infra*, 1144 a 34–36; VII, 1151 a 15–20.

[42] Cf. *M.M.*, I, 34, 1197 a 18–20, text care poate lămuri exprimarea ambiguă de aici, datorată dublului sens al noțiunii de ἀρετή („virtute", dar și „excelență", „perfecțiune"). Arta în sine poate fi executată bine sau rău, în funcție de competența celui ce o execută; pentru a fi perfectă, executantul trebuie să posede o măiestrie (σοφία, cf. *infra*, 1141 a 9–12), aceasta fiind „virtutea" artei (în sens de „excelență"), în timp ce

înțelepciunea, fiind ea însăși o virtute, nu poate fi decât perfectă: nu există înțelepți buni și înțelepți răi.

[43] Celebru paradox socratic, transmis de Xen., *Mem.*, IV, 2, 19–20; cf. Plat., *Hipp. min.*, 373–376, cf. *Met.*, Δ, 29, 1025 a 8 sq. În materie de artă, greșeala intenționată este preferabilă celei datorate ignoranței, întrucât cel ce greșește voit posedă facultatea (δύναμις) de a acționa corect, deci o poate face când vrea. În materie de înțelepciune este invers, greșeala voluntară fiind negarea însăși a virtuții (cf. Toma d'Aquino, 1173, 320). Teoria este dezvoltată în *E.E.*, VIII, 1, 1246 a 26–b 36.

[44] În orig.: τὸ δοξαστικόν, numită *supra*, 1139 a 12, partea „reflexivă" (τὸ λογιστικόν).

[45] Cf. *supra*, I, 1100 b 12–17 și n. 122.

[46] Cf. *supra*, 1139 b 25–36 și n. 28–30. Cf. și *Anal. post.*, I, 3. Pentru relația știință-universal, cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être...*, 209–216. Intenția lui Aristotel nu este aici de a trata despre știință, ci de a o diferenția de altă modalitate de cunoaștere, intelectul intuitiv (νοῦς); acesta din urmă are ca obiect principiile nedemonstrabile, pe care știința se sprijină, fără însă a le putea sesiza în mod nemediat.

[47] În orig.: σοφία. Pentru istoria semantică a conceptului, cf. Gauthier, 480–489, care, considerând pe bună dreptate că în cazul lui Aristotel termenul de σοφία este echivalent cu φιλοσοφία, îl traduce ca atare: „filosofie". În ce ne privește, păstrăm formularea adoptată de restul traducătorilor: „înțelepciune speculativă", „teoretică" sau „filosofică", atât pentru a reproduce clar distincția (tehnic necesară) subliniată de Aristotel față de înțelepciunea practică (φρόνησις), cât și pentru că în textul *E.N.* apare, alături de σοφία, și termenul de φιλοσοφία (*infra*, X, 1177 a 24–25). Termenul de σοφός, când se referă la deținătorul înțelepciunii speculative, îl vom traduce însă, în majoritatea cazurilor, prin „filosof" (cf. rândul următor).

[48] Arta (admisă de opinia curentă, cf. *supra*, 1139 b 15–17) este omisă aici, ea neducând în mod infailibil la cunoașterea adevărului, fiind susceptibilă de eroare (cf. *supra*, 1140 b 22–24). Procedând prin eliminare, Aristotel va conchide că principiile, nefiind cognoscibile prin raționament (de care se servesc știința și înțelepciunea practică), constituie obiectul exclusiv al intelectului intuitiv (νοῦς), care le sesizează cu ajutorul inducției. Cf. și *Anal. post.*, II, 19, 100 b 5 sq.; J. Chevalier, *La notion du nécessaire...*, 122–125.

[49] Termenul de σοφία, aplicat la artă, exprimă simpla abilitate tehnică (acesta este, de altfel, sensul originar, care va coexista cu conotațiile morale și intelectuale adăugate ulterior). În continuarea capitolului, σοφία va fi privită în sensul ei general, care este dificil de precizat; ea exprimă, în concepția aristotelică, ideea de înțelepciune și în același timp de știință: știință și filosofie în general (cf., de ex., *Met.*, A, 1, 981 a 27; Γ, 3, 1005 b 1) sau chiar filosofia primă, metafizica (*Met.*, B, 1, 955 b 12; 2, 996 b 9; Λ, 10, 1075 b 20). În acest ultim sens poate fi considerată înțelepciune propriu-zisă

(σοφία ἁπλῶς), capabilă să demonstreze principiile tuturor științelor. Dacă νοῦς este cunoașterea adevărurilor nedemonstrabile, iar ἐπιστήμη cea a adevărurilor demonstrabile, σοφία este capacitatea de înțelegere însăși, îndreptată spre cunoașterea realităților celor mai înalte și divine. În capitolul de față, σοφία are un sens foarte cuprinzător, acoperind cele trei diviziuni ale înțelepciunii enumerate în *Met.*, E, 1, 1026 a 13 (metafizica, matematica, științele naturii) și răspunzând vieții ideale a înțeleptului (descrisă *infra,* X). Cf. Tricot, 289, n. 2.

50 *Fr.* 2 Allen. Poemul este în mod fals atribuit lui Homer.

51 În orig.: τῶν ἐπιστημῶν (dintre științe), având însă aici sensul mai larg sugerat de traducere.

52 Intuiție intelectuală sau intelect intuitiv (νοῦς) — Sintagma din continuarea textului: „știință încoronată de..." traduce expresia proverbială ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη (textual: știință având, ca să spunem așa, un cap...), întâlnită adesea la Platon (*Gorg.*, 505 d; *Phil.*, 66 d; *Tim.*, 69 a etc.); cf. și *Rhet.*, III, 14, 1415 b 8, semnificând ceva finit, desăvârșit. Aici ea sugerează că σοφία, cunoaștere a principiilor (ca νοῦς) și totodată știință (ἐπιστήμη), este o virtute perfectă, virtutea intelectuală prin excelență. Superioritatea obiectului ei („realitățile de ordinul cel mai înalt", adică realitățile metafizice, eterne și imuabile) îi conferă superioritate față de politică și înțelepciunea practică (al căror obiect este relativ și variabil, aparținând contingentului).

53 Pentru dificultățile de interpretare suscitate de r. 25–27, cf. Burnet, 267–268; Gauthier, 493.

54 Cf. *Hist. anim.*, I, 1, 488 b 15; *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7; *Met.*, A, 1 980 a 27–980 b 27. Remarca subliniază, evident, ideea că înțelepciunea practică nu este forma de cunoaștere cea mai înaltă.

55 Deși se numără printre obiectele de mai mică importanță ale metafizicii, existența aștrilor este verificabilă prin faptul că sunt accesibili vederii. Cf. *Met.*, E, 1, 1026 a 18; Λ, 1074 a 30–31; *Phys.*, II, 4, 196 a 33–34. Pentru sensul de „sistem ceresc" al noțiunii de κόσμος, cf. *Met.*, K, 6, 1063 a 15.

56 Caracterul dezinteresat al filosofiei, care nu este în mod necesar practică, este totdeauna afirmat de Aristotel împreună cu caracterul ei divin (cf. *Met.*, A, 982 b 20–983 a 11; *De part., anim.*, I, 5, 644 b 22–645 a 5 etc.). Această „inutilitate" era revendicată, de altfel, ca notă de superioritate a *sophia*-ei, care nu servește scopuri străine, ci își este propriul ei scop. Dar ceea ce este proclamat ca superioritate *în sine* apare, din punct de vedere etic, ca o inferioritate „pentru noi". Aristotel nu opune virtutea non-virtuții, știința ignoranței (ca Platon, *Theait.*, 174 a; *Rep.*, VII, 517 d etc.), ci virtutea mai mult decât umană a filosofiei virtuții medii (dar care în felul ei este o excelență) a omului obișnuit. De altfel, Aristotel pare să vadă în σοφία și φρόνησις două virtuți complementare, de care nu se îndoiește că pot coexista în același om (v., de ex., pentru Thales, *Pol.*,

I, 11, 1259 a 6–20). Dar dacă este posibil ca filosoful să dea dovadă și de înțelepciune practică, nu aceasta este marca lui distinctivă. (Cf. P. Aubenque, *La prudence*..., 52–53.)

[57] Cf. *supra*, 1140 a 25–33. Repetiție necesară pentru a pune în evidență diferența dintre obiectul înțelepciunii speculative și cel al înțelepciunii practice.

[58] Adevărurile universale (τὰ καθόλου) pe care trebuie să le cunoască înțelepciunea practică, spre deosebire de cea speculativă, sunt regulile generale ale conduitei umane.

[59] Cf. *Met.*, A, 1, 981 a 12–23.

[60] Adică individualul. Aristotel va reveni (*infra*, X, 1180 b 7–28) asupra raportului dintre cunoașterea universalului și cea a individualului în materie de înțelepciune practică și va insista asupra cunoașterii universalului.

[61] Această artă fiind politica. Asupra termenului din orig.: τις... ἀρχιτεκτονική, cf. *supra*, I, n. 10.

[62] Politica este o aplicare specială a înțelepciunii practice, care nu poate fi redusă la simplele interese individuale (cum profesează opinia curentă, cf. *infra*, r. 30–31); natura socială a ființei umane face imposibilă separarea binelui individual de cel al familiei și de cel al cetății (cf. *infra*, 1142 a 9–11). Înțelepciunea politică se identifică astfel cu forma cea mai înaltă a înțelepciunii practice (detalii la Tricot, 293, n. 5).

[63] Ei (*i.e.* oratorii), făcând să se voteze decretele (care, spre deosebire de legi, ce stabilesc principiile generale, se ocupă de circumstanțe concrete), nu sunt decât executanți a ceea ce adevărații oameni politici concep și stabilesc pentru binele cetății. Iar aceștia din urmă sunt pentru Aristotel (ca și pentru Platon) filosofii moraliști: legea este în realitate legea morală investită cu valoare universală, erijată în lege de stat (asupra acestui punct, cf. *supra*, I, n. 21). Cu acest aspect superior al politicii (legislația) se identifică, de fapt, înțelepciunea practică, în forma ei cea mai înaltă, privită dintr-un dublu punct de vedere (cum notează Gauthier, 498): *obiectiv* (ca știință definită de obiectul ei: cetatea) și *subiectiv* (ca virtute a omului de stat ce o posedă).

[64] Cf. *Pol.*, IV, 14, 1297 b 40. V. și schema lui Dirlmeier, 131, n. 7.

[65] *Philoct.*, *fr. 787–788* Nauck.

[66] Nu numai la universal. Cf. *supra*, n. 39.

[67] Cf. *Met.*, Γ, 3, 1005 b 1. Se face aici distincția între filosoful ce se ocupă de metafizică (filosofia primă) și cel ce se ocupă de fizică (știință a naturii), care este o filosofie secundă.

[68] În științele abstracte, dimpotrivă, acest al doilea fel de eroare nu există. Pentru distincția dintre științele ce pornesc de la principii mai abstracte (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, cf. *supra*, r. 18), care, fiind mai exacte și mai clare, sunt mai ușor de asimilat, și științele (ca fizica, de ex.) ce se bazează pe principiul mai complex al adițiunii (τὰ ἐκ προσθέσεως) datorate experienței (ἐξ ἐμπειρίας, r. 19), cf. *Anal. post.*, I, 27, 87 a 34; *De coelo*, III, 1, 299 a 16 etc.

[69] *Supra*, 1141 b 14–22. De fapt, după cum s-a afirmat de repetate ori, ea nu are ca obiect numai individualul, dar aici Aristotel vrea să sublinieze diferența dintre înțelepciunea practică și cea speculativă. Dacă aceasta din urmă este știință și intuiție intelectuală (ἐπιστήμη, νοῦς), acum trebuie să reiasă clar că înțelepciunea practică nu este nici una, nici alta.

[70] Aristotel face aici distincția între sensibilele *proprii* (τῶν ἰδίων, *i.e.* αἰσθητῶν), care nu sunt cunoscute decât prin simțurile specializate corespunzătoare (culorile prin văz, sunetele prin auz etc.) și sensibilele *comune* (ca mișcarea, forma, numărul), percepute printr-un *simț comun*, cu caracter mai degrabă intelectual, superior ca atare senzației, ce constituie un punct de plecare în organizarea experienței, funcția sa fiind, de fapt, aceea de a opera unitatea conștiinței (cf. *De an.*, II, 6, 418 a 7 sq.; III, 1–2; *Met.*, Γ, 5, 1010 b 14 sq.). Chiar dacă nu o spune direct, Aristotel compară aici înțelepciunea practică cu percepția sensibilelor comune (cf. în acest sens Burnet, 274; contra Joachim), care nu aparține nici unui simț special, ținând mai degrabă de intelect. Se poate vedea astfel în φρόνησις o aprehensiune nemediată, analogă celei prin care percepem intuitiv că o figură matematică este, de pildă, un triunghi (pentru o altă interpretare a acestei fraze, Burnet, Rackham, Joachim). Această comparație arată că obiectul intuiției morale este foarte departe de sensibilele proprii și seamănă (dar în direcție opusă) intuiției ce ne face să percepem principiile morale care constituie premisa majoră a silogismului practic. Determinând astfel natura înțelepciunii practice, Aristotel ne avertizează că și aici trebuie să ne oprim (cf. *supra*, I, n. 12): cu alte cuvinte, la fel cum nu se poate *urca* dincolo de principiile nemediate (ἀρχαί πρῶτοι ὅροι), care sunt neanalizabile, nu se poate nici, în sens opus, *coborî* dincolo de indivizi, aflați, de asemenea, în afara oricărei analize. Fraza următoare atrage atenția că intuiția matematică a triunghiului, ce a servit ca termen de comparație, se apropie mai mult de percepția propriu-zisă decât de înțelepciunea practică, aceasta din urmă fiind o intuiție intelectuală și nu sensibilă, ținând deci de o altă specie. (Tricot, 296, n. 4).

[71] Deliberarea (βούλευσις) este deci o specie a cercetării. În domeniul eticii, ea constituie o etapă a actului moral (cf. *supra*, III, 5, 1112 a 17–1113 a 14), cu condiția să fie o „bună deliberare" (εὐβουλία), asigurând rectitudinea gândirii. „Buna deliberare", împreună cu alte virtuți dianoetice secundare (ce figurau în lista platonică) vor fi studiate în capitolele ce urmează ca auxiliare ale înțelepciunii practice, căreia îi sunt subordonate; intenția generală este însă (ca și în capitolele precedente) aceea de a arăta că nu există, în fond, decât două virtuți dianoetice: φρόνησις și σοφία.

[72] Este opinia lui Platon (*Rep.*, IV, 428 b; cf. și *Alcib.*, 125 e), pe care Aristotel o respinge. (Asupra acestui punct, Burnet, 275–276; Joachim, 215.)

[73] În orig.: εὐστοχία (sagacitate, putere de pătrundere; literal: abilitatea de a atinge direct scopul). Cf. *De part. anim.*, I, 1, 639 a 5; Platon, *Legi*, VII, 792 d; XII, 950 b etc., unde este privită ca un fel de divinație.

[74] În *Anal. post.*, I, 34, 89 b 10–15, vioiciunea (sau agerimea) de spirit (ἀγχίνοια) este definită ca o capacitate de a descoperi instantanu termenul mediu, de a surprinde intuitiv un adevăr. Ea figurează în lista clasică a virtuților intelectuale platonice (cf. *Charm.*, 160 a; *Rep.*, VI, 503 c; *Phaidr.*, 293 a etc.).

[75] În orig.: [ὀρθότης] διανοίας. Pasajul se explică cel mai bine dacă este privit (cum propune Burnet, 276) în lumina teoriei platonice la care se referă Aristotel aici. Platon stabilise trei trepte ale cunoașterii: ἐπιστήμη (știința), δόξα (opinia) și διάνοια (reflecția). Respingând succesiv știința (corectă prin definiție) și opinia (care, când e corectă, încetează să mai fie opinie, devenind adevăr), Aristotel se oprește la διάνοια, definită de Platon ca dialog interior între suflet și el însuși (cf. *Theait.*, 189 e; *Soph.*, 263 e). Discursul care exteriorizează acest dialog este, în afară de διάνοια, afirmație și negație (φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν, *Soph.*, 263 e). La această teorie se referă aici Aristotel, când menționează că διάνοια nu este *încă* afirmație, spre deosebire de opinie, care a atins deja acest stadiu (constituind astfel punctul final al reflecției, cf. *Soph.*, 264 b). Deliberarea, al cărei obiect este încă nedeterminat, care se află încă în stadiul cercetării, nu poate avea deci ca materie opinia, ci reflecția; ea este o bună deliberare (εὐβουλία) când se desfășoară corect și în acest caz poate fi privită ca rectitudine a reflecției.

[76] Rectitudinea deliberării, în acest caz, este o simplă abilitate a judecății în alegera mijloacelor. Or, în acțiunea morală, rectitudinea deliberării implică rectitudinea intenției și, odată cu ea, rectitudinea scopului. (Asupra acestei chestiuni, cf. P. Aubenque, *La prudence*..., 116–117.)

[77] Deci mijloacele de atingere a scopului nu sunt simple procedee tehnice, neutre din punct de vedere moral, ci trebuie să justifice scopul, fiind la rândul lor corecte. Acțiunea morală este astfel un tot indivizibil, în care toate elementele trebuie să concorde.

[78] Asupra acestei distincții, cf. Plat., *Rep.*, IV, 428 b–d. Cf. și *supra*, 1140 a 25–28.

[79] Cf. *supra*, 1140 a 25–31; 1141 b 8–14. (Scopul ce trebuie atins este binele uman realizabil prin acțiune.)

[80] În orig.: σύνεσις (inteligență, capacitate de înțelegere, judecată), situată de Platon printre virtuțile intelectuale (cf. *Phil.*, 19 d). Gauthier traduce acest termen prin „conscience" (interpretare justificată în comentariul său, 519–527, unde face și o amplă prezentare a evoluției semantice). Termenul de εὐσυνεσία, tradus de noi prin „sagacitate", compus al lui σύνεσις, îi este, de fapt, sinonim (cf. *infra*, 1143 a 11–12).

[81] Paranteza se referă exclusiv la opinie, toți oamenii fiind capabili de o opinie, indiferent dacă este bună sau rea.

[82] Cu alte cuvinte, obiectul ei nu-l constituie nici metafizica, nici fizica, ci acțiunea.

[83] Compară cu *Protr., fr. 4* W. Cf., pentru interpretarea celor două texte, Gauthier, 528–532. Tot Gauthier (*La morale*... 93), punând în discuție acest pasaj, dezvoltă ideea că morala lui Aristotel nu este o morală a conștiinței, ci a înțelepciunii; aceasta datorită

caracterului ei „practic“, al cărui imperativ este punerea în aplicare *efectivă* (s.a.) a virtuții.

[84] Cf. *Resp. sof.*, 4, 165 b 32–34. Distincția marcată de Prodikos între cele două sensuri ale vb. μανθάνειν (a învăța, a înțelege), ca și sinonimia stabilită de el între vb. μανθάνειν și συνιέναι (a înțelege), fusese aplicată de Platon în domeniul științei speculative (*Euthyd.*, 277 e–278 a). Trecând-o în domeniul opiniei, Aristotel se servește de ea pentru a arăta că σύνεσις nu este nici învățare, nici posesiune a înțelepciunii practice, ci, rămânându-i subordonată, constă într-un anume uzaj al acesteia. (Depre dificultățile de interpretare suscitate de acest pasaj, cf. Tricot, 303, n. 2; Gauthier, 532–533.)

[85] Aristotel stabilește aici un subtil joc de sensuri, aproape intraductibil, între termenul γνώμη și compușii săi, συγγνώμη/συγγνώμων. Noțiunea de γνώμη, a cărei complexitate semantică este sesizabilă încă de la început (la Theognis, de pildă), desemnează un anumit mod de a vedea, înțelege, simți și judeca; dincolo de sensurile specializate (în retorică: „maximă“; în limbajul juridic: „decizie“, „sentință“ etc.), ea exprimă capacitatea de înțelegere a unui spirit larg, comprehensiunea (pe plan atât cognitiv cât și afectiv), ceea ce explică legătura ei cu συγγνώμη (indulgență, toleranță). Platon face din ea o virtute intelectuală (*Crat.*, 411 d), asimilând-o cu știința (*Rep.*, V, 476 d); Aristotel o transferă de pe planul intelectului speculativ pe cel al intelectului practic. — Pentru noțiunea de „echitabil“ (τὸ ἐπιεικές), cf. *supra*, V, 1137 a 31–1138 a 3; cf. și *Rhet.*, I, 13, 1374 b 4–11, unde este subliniată legătura dintre echitate și indulgență (sau toleranță).

[86] Așa cum se va menționa *infra*, r. 34–35, obiectul lor îl constituie acțiunea morală. Despre raportul dintre aceste dispoziții habituale, într-un fel echivalente, și φρόνησις, spre care converg, cf. Burnet, 279.

[87] Adică principiile universale și nedemonstrabile în opoziție cu domeniul particularului. Cf. *supra*, 1140 b 31–1141 a 7 și n. 46, 48. Față de intelect, căruia Aristotel îi atribuie calitatea de a fi facultatea extremelor, raționamentul este facultatea termenilor medii.

[88] Procesul acțiunii morale este prezentat aici în termenii unui silogism practic (de unde și dificultățile de interpretare a pasajului, semnalate de majoritatea comentatorilor). După cum s-a remarcat (R.A. Gauthier, *La morale*..., 36), silogismul exprimă în termeni de cauzalitate *formală* (s.a.) ceea ce analiza deliberării și cea a alegerii deliberate descriau în termeni de *eficiență* (s.a.) a mijloacelor, diferență sesizabilă nu numai la nivelul expresiei, ci și la acela al fondului, întrucât cauzalitatea formală *se demonstrează* (s.a.), în timp ce cauzalitatea eficientă *se exercită* (s.a.). (Pentru analiza acestui pasaj, cf. și P. Aubenque, *Le problème de l'être*..., 497; *La prudence*..., 139–140.)

[89] Cf. *supra*, 1139 b 28 sq. și n. 28.

[90] Senzația (sau percepția) intelectuală. Cf. *supra*, 1142 a 25–30 și n. 70.

[91] Adoptăm, pentru r. 9–11, ordinea propusă de Rassow (urmat de Gauthier), singura care păstrează continuitatea logică a argumentației. Bywater, Burnet, Rackham etc. o pun între croșete.

[92] Termenul de φρόνιμος trebuie luat aici în sens popular (cum remarcă Burnet, care-l respinge totuși, ca pe o glossă inautentică), înțelepciunea practică neefiind pentru Aristotel o calitate naturală, ci, după cum s-a văzut, reclamând posesorului ei cunoașterea principiilor universale și capacitatea de a-și justifica deciziile.

[93] Cf. *infra*, 1144 a 30 și n. 104.

[94] Aristotel va examina acum aporiile ce iau naștere (după cum pe bună dreptate observă Gauthier) din însăși concepția sa, care face distincția între înțelepciunea practică și cea speculativă (pe care Socrate, ca și Platon, le identificase), între înțelepciunea practică și virtutea etică. V. și Joachim, 216.

[95] Cf. *supra*, II, 1104 a 27–b 4 și n. 15.

[96] Adică pentru a îndeplini acte de virtute când ești deja virtuos.

[97] Cf. *Top.*, III, 5, 119 a 17–19. Asupra inferiorității înțelepciunii practice față de cea speculativă, cf. *supra*, 1141 a 21 sqq.

[98] Fiind virtuți ale părții raționale a sufletului, deci superioare virtuții etice (care nu este decât virtutea părții dezirante), în ele constă perfecțiunea umană (pentru că omul este, în esență, intelectul, cf. *infra*, IX, 1166 a 16–17).

[99] Pasaj de importanță capitală, a cărui interpretare a dus la o mare divergență de opinii (pentru discuția problemei, cf. Gauthier, 542–547). Așa cum subliniază Tricot (308, n. 3–4) și tratează pe larg Gauthier *(ibid)*, Aristotel, comparând înțelepciunea speculativă cu sănătatea, afirmă implicit că σοφία este (prin actul ei, contemplarea) cauză formală a fericirii (cf. *Met.*, Λ, 3, 1070 a 21–26; 4, 1070 b 22–30, pentru sănătate ca *formă* a sănătății), deci o cauză intrinsecă (v., în acest sens, interpretarea dată de Gauthier termenului μέρος, r. 6), distingând-o astfel de φρόνησις (cauză eficientă, comparabilă cu medicina, cf. *infra*, 1145 a 7–9).

[100] Este răspunsul direct dat la obiecția formulată *supra*, 1143 b 21–28. Dacă la contemplare participă în calitate de cauză eficientă (sens implicat de paragraful anterior), în realizarea operei morale, pentru care virtutea etică este insuficientă, înțelepciunea practică participă ca regulă ce imprimă rectitudine mijloacelor. În fapt, toate elementele ce compun virtutea în ansamblul ei sunt inseparabile (cf. *infra*, 1144 b 30), distincția dintre ele nefiind posibilă decât teoretic, prin analiză.

[101] Partea „vegetativă" sau „nutritivă" (τὸ θρεπτικόν), comună și plantelor și animalelor, este sediul funcțiilor naturale, străine moralității. Ea nu posedă deci nici o virtute care să poată contribui la funcția (ἔργον) proprie omului, deci nu poate fi nici factor de producere a fericirii (cf. și *supra*, I, 1097 b 33–1098 a 1; 1102 a 16–18; 32–b 12).

[102] Cf. *supra*, II, 1105 a 17–b 18 și n. 28, 29; V, 1135 a 16–1136 a 9 și n. 79, 83.

103 Cf. Platon, *Theait.*, 172 c–177 c; *Rep.*, VII, 518 c–519 b; 533 d. Pentru o apropiere a acestui pasaj cu celebrul cor din Sof., *Ant.*, 332–375, unde termenul δεινόν pendulează între aceeași polaritate bine-rău ca și abilitatea (δεινότης) la Aristotel, cf. E. Schlesinger, Δεινότης, „Philologus", 91, 1936, 59–66. Așa cum se va vedea în continuarea textului (1144 b 2–3), între abilitate (facultate intelectuală neutră din punct de vedere moral) și înțelepciunea practică există o interrelație analogă celei dintre virtutea naturală și virtutea propriu-zisă. Dar, cum virtutea naturală nu poate deveni virtute etică fără intervenția înțelepciunii practice, la fel cum abilitatea nu se poate incorpora în dispoziția habituală constituită de înțelepciunea practică fără intrvenția virtuții etice, între φρόνησις și virtutea etică există nu numai analogie, ci și conexiune. Fiind vorba deci (cum observă P. Aubenque, *La prudence*..., 62) de o concomitență în unitatea aceluiași subiect, aceeași persoană fiind prin forța lucrurilor și virtuoasă, și posesoare a înțelepciunii practice în același timp, se poate spune că virtutea etică este virtutea naturală a omului înțelept, iar înțelepciunea practică este abilitatea omului virtuos. (Pentru o comparație cu Kant, la care distincția dintre abilitate și înțelepciune este transferată din sfera eticului în cea a ontologicului, devenind o opoziție între indeterminat și determinat, cf. P. Aubenque, *ibid.*).

104 Metaforă platonică (cf. *Rep.*, VII, 518 c; 533 d; *Symp.*, 219 d; *Theait.*, 154 a etc.); cf. și *supra*, III, 1114 b 7; VI, 1143 b 14. Spre deosebire de Platon, însă, la Aristotel acest „ochi al sufletului" care este abilitatea desemnează o facultate mai mult iudicativă decât contemplativă (cf. P. Aubenque, *op. cit.*, 61 și n. 4).

105 Cf. Plat., *Rep.*, VII, 518 c–519 b. Virtutea este deci singura care imprimă rectitudine abilității, orientând-o spre acceptarea imperativului rațional ce va constitui premisa majoră a silogismului acțiunii morale. Cf. și *supra* 1140 b 11–20; *infra*, VII, 1151 a 15–19.

106 În orig.: ἡ φυσικὴ ἀρετή. Cf. *supra*, II, 1103 a 24–28 și n. 2; III, 1117 a 4–5 și n. 104; *E.E.*, III, 1, 1228 a 27–29; 7, 1234 a 24–33; *Hist. anim.*, VIII, 1, 588 a 18–b 3.

107 Cf. Platon, *Legi*, IV, 710 a.

108 Adică virtutea propriu-zisă, la care se ajunge prin efortul de a perfecționa înzestrarea naturală. Cf. *supra*, II, n. 2.

109 Așa cum pe bună dreptate observă Rackham, νοῦς (intelectul) este sinonim aici cu φρόνησις (înțelepciunea practică).

110 În orig.: τὸ ἠθικόν, partea în care își au sediul virtuțile etice, numită de obicei τὸ ὀρεκτικόν (partea dezirantă).

111 Aristotel vizează aici două texte din Platon (*Men.*, 88 a–89 a; *Phaid.*, 69 a–b). Despre valoarea istorică a interpretării socratismului în acest pasaj, cf. Th. Deman. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942, 82–98.

112 Aluzie la filosofii Academiei, discipoli direcți ai lui Platon, contemporani cu Aristotel (de ex., Xenokrates). Cf. *Met.*, A, 9, 992 a 33; Λ, 1, 1069 a 6.

[113] Poziția lui Aristotel este deci intermediară între teza lui Socrate, pentru care virtuțile sunt de ordin exclusiv intelectual, și cea a discipolilor lui Platon, care consideră că un simplu raport extrinsec leagă virtutea de elementul său rațional. El se apropie totuși mai mult de Socrate, concepând virtutea intim unită cu regula dreaptă, cu rațiunea (μετὰ λόγου, r. 30), fără să fie însă identică cu aceasta. (Cf. Tricot, 313, 1; v. și Toma d'Aquino, 1284, 347).

[114] Cf. *supra*, II, 1103 b 31–34; 1107 a 1–2 și n. 51; III, 1113 a 33 și n. 59; VI, 1138 b 20–34. Despre caracterul obiectiv al regulii impuse de φρόνησις vieții morale, cf. Gautier *ad. l*

[115] Dacă Platon este primul care prezintă o doctrină coerentă a unității virtuții, Aristotel este primul care pune problema în mod explicit. Pornind de la Platon și Aristotel, această temă va reapare la toți moraliștii. Stoicii, de pildă, care concep virtuțile într-o interdependență bazată pe o cauzalitate reciprocă, merg până la a presupune colaborarea tuturor virtuților în îndeplinirea aceluiași act; ei nu acordă însă un rol special înțelepciunii practice și prin aceasta se deosebesc de Aristotel, în concepția căruia virtuțile sunt inseparabile unele de altele pentru că sunt inseparabile de înțelepciunea practică (cf. *infra*, VII, 1152 a 8; X, 1178 a 16–19 etc.). (Pentru o tratare detaliată a problemei, atât la Platon și Aristotel cât și în școlile elenistice și în filosofia scolastică, cf. J. R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 33–38).

[116] Este ceea ce Aristotel a afirmat de repetate ori: îndeplinirea efectivă a acțiunii morale, al cărei principiu este alegerea deliberată, necesită colaborarea dintre gândirea rațională (implicată de înțelepciunea practică) și dorință (implicată de virtutea etică, a cărei forță animatoare este). Cf. *supra*, III, 4–5 (1111 b 5–1113 a 14); VI, 2; *Met.* Θ, 5, 1048 a 10.

[117] Soluție a dificultății ridicate *supra*, 1143 b 33–1144 a 6. *M.M.*, I, 34, 1198 b 9–10. Pentru o privire de ansamblu asupra doctrinei aristotelice despre φρόνησις, Gauthier, 563–578.

CARTEA A VII-a

[1] După studiul virtuților etice și dianoetice, primele capitole din c. VII (1–11) se vor ocupa de examinarea unor dispoziții mixte (cf. *supra*, IV, 1128 b 35: „amestec

de virtute și viciu"), capabile să favorizeze sau să împiedice desfășurarea vieții morale: stăpânirea de sine (ἐγκράτεια) și lipsa de stăpânire (ἀκρασία). Dacă stăpânirea de sine reprezintă forța de caracter a omului capabil să acționeze moral după ce și-a învins instinctele rele, opusul ei, lipsa de stăpânire, se caracterizează prin slăbiciunea voinței în fața pasiunilor; fără să fie un viciu propriu-zis, ea este astfel „la porte ouverte à tous les vices" (Tricot, 315, n. 2). (Pentru detalii, cf. R. Robinson, *L'«acrasie» selon Aristote (Eth. Nic., VII, 3)*, „Rev. philos." 7–9, 1955, 261–280; despre raportul dintre concepția aristotelică și cea socratică, cf. Jolif, 580–581).

[2] Aristotel menționează „virtutea eroică" (ἡρωικὴ ἀρετή), ce depășește condiția umană, doar pentru a o opune bestialității (θηριότης), formă monstruoasă a viciului (depășind și aceasta, în sens negativ, condiția umană), fără a o integra în sistemul său etic. Aceeași opoziție este menționată *infra*, 1148 b 19; 1150 a 1; cf. *M.M.*, II, 4, 1200 b 9–19; *Pol.*, III, 13, 1284 a 3; VII, 1332 b 16; Plat., *Polit.*, 301 d; *Legi*, IX, 875 e.

[3] *Il.*, XXIV, 258.

[4] Cf. *Pol.*, I, 1, 1258 a 27. Situând omul între cele două extreme, ansamblul pasajului delimitează, de fapt, poziția omului, arătându-i ce trebuie să fie: o ființă echilibrată, organizându-și viața după preceptele virtuții.

[5] Cf. Platon, *Men.*, 99 d.

[6] Cf. *supra*, I, n. 110; *infra*, 1148 b 17. În orig.: πηρώσεις, termen sinonim cu ἀτελεία (cf. *De an.*, III, 1, 425 a 10); el indică o dezvoltare incompletă a corpului (cf. *De gen. anim.*, II, 3, 737 a 28; IV, 1, 766 a 26 etc.; *Hist. anim.*, II, 1, 498 a 32) sau o mutilare (cf. *Hist. anim.*, VII, 1, 581 b 22).

[7] Între ele și virtute, respectiv viciu, trebuie să vedem doar o diferență de specie (cf. Tricot, 317, n. 4).

[8] În orig.: τὰ φαινόμενα, sinonim aici cu τὰ ἔνδοξα (opiniile curente); cf. *Anal. pr.*, I, 1, 24 b 11. După definiția dată de Joachim, 219, ele sunt „matters of common opinions or facts as they appear to the ordinary moral consciousness of this time."

[9] Aristotel expune aici, în linii generale, metoda diaporematică (cf. *supra*, I, n. 33), în care rolul opiniilor curente examinate, ce constituie punctul de plecare al cercetării, este comparabil cu cel al premiselor în silogismul științific (cf. *Top*, I, 14, 105 a 34–37) sau al experimentului în fizică (cf. A. Mansion, *Introd. à la phys. arist...*, 221, n. 33). Pentru explicarea în detaliu a metodei, cf. Tricot, 317, n. 7; despre aporie ca moment esențial al cercetării filosofice la Aristotel, cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être...*, 221; 508.

[10] Prima aporie (1145 b 21–1146 a 9), privitoare la judecata ce se atribuie omului nestăpânit. Judecata putând consta în știință, opinie sau înțelepciune (cf. *supra*, VI, 1139 b 17 și n. 23), vor fi examinate pe rând fiecare dintre aceste interpretări, problema rămânând aceeași: cum poate fi nestăpânit un om cu judecată corectă? Pentru început, este pusă în discuție teoria socratică despre virtutea-știință; știința, după Socrate, este infaili-

bilă și nu se acționează rău decât din ignoranță (*infra*, r. 27; cf. Platon, *Gorg.*, 468 c; 509 e; *Rep.*, II, 382 a; III, 413 a; *Tim.*, 86 d–87 b; *Soph.*, 228 c–e; *Legi*, V, 731 c etc.).

[11] Cf. Platon, *Prot.*, 352 b–c.

[12] Cf. *supra*, V, 1136 b 8. Nestăpânirea nu se explică deci printr-o stare permanentă de ignoranță, ci printr-una pasageră; pentru ca teoria în cauză să fie valabilă, trebuie determinat modul (r. 29: ὁ τρόπος) în care survine această stare (asupra importanței acestei precizări, cf. Jolif *ad l.*).

[13] Punându-se în discuție acum teoria partizanilor opiniei, este vizată școala platonică. Pentru distincția psihologică (marcată de gradul de convingere) dintre știință și opinie, menționată în rândurile ce urmează, cf. *Top.*, V, 2, 130 b 16; VI, 2, 139 b 33; IV, 5, 126 b 15 etc.

[14] *Supra*, VI, 1140 b 4–6; 1142 a 24; 1145 a 1–2. În aparență sunt vizați și aici platonicienii, care vedeau în φρόνησις factorul cel mai puternic al moralității (cf. *E.E.*, IV, 13, 1246 b 34–36); dar, cum φρόνησις era identică pentru ei cu știința *(ibid.)*, ar fi însemnat să renege astfel ceea ce admiteau împreună cu Socrate, adică valoarea științei. Cum bine observă Jolif, pentru a critica un argument ce face apel la concepția platonică despre φρόνησις, Aristotel recurge la propria sa elaborare, căreia caracterul dialectic al discuției tinde să-i dea o aparență istorică.

[15] A doua aporie (r. 9–16). Nu trebuie confundat omul cumpătat (σώφρων) cu cel stăpân pe sine (ἐγκρατής), primul fiind străin de dorințele rele și excesive (cf. *supra*, III, 1119 a 11–20), celălalt resimțindu-le, dar fiind capabil să le reziste. Aristotel critică aici concepția platonică expusă în *Rep.*, IV, 430 e.

[16] Aluzie la versurile 895–916; cf. *infra*, 1151 b 18. Această a treia aporie rezultă din opoziția primelor două opinii (enunțate *supra*, 1145 b 8–12).

[17] Textual: „să respingă prin paradoxuri" (τὸ παράδοξα ἐλέγχειν). Aristotel prezintă aici, în linii mari, procedeul sofistic ce constrânge adversarul la un raționament contrar concluziei date (cf. *Resp. sof.*, 1, 165 a 3), pentru a sfârși într-o aporie ce blochează gândirea. Scopurile sofistului într-o asemenea argumentație (enumerate *ibid.*, 3, 165 b 18–22) sunt: să dea aparența că și-a respins adversarul; să arate că acesta a enunțat o falsitate; să-l constrângă să recurgă la paradoxuri; să-l constrângă să facă un solecism; să-l facă să repete de mai multe ori același lucru. Argumentul sofistic ducând la o concluzie absurdă constă, în cazul de față, în a spune că asocierea a două vicii, lipsa de rațiune și lipsa de stăpânire (ἀφροσύνη μετ' ἀκρασίας, r. 27) constituie o virtute (pentru acest tip de definiție, τόδε μετὰ τόδε, cf. *Top.*, VI, 13, 150 b 27–151 a 20). (O expunere detaliată a procedeului, la Tricot, 323, n. 3).

[18] Cu alte cuvinte, este imposibil să vindeci un om nestăpânit dându-i o convingere corectă, din moment ce o are deja. Ne aflăm și aici în prezența unui raționament sofistic, ce va fi corectat în soluția acestei aporii (*infra*, 1151 a 15 sq.).

[19] Ultima aporie, legată de opinia 6) enunțată *supra*, 1145 b 19–20. Interpretarea ei, care duce direct spre domeniul lipsei de stăpânire propriu-zise, nu prezintă dificultăți.

[20] Frază eliptică. Nu este vorba de a avea conștiința propriei acțiuni, ci a faptului că ceea ce face este un rău, deci de a poseda cunoașterea regulii drepte a rațiunii (ὀρθὸς λόγος). — Aristotel prezintă în acest paragraf planul general al prezentului capitol și al celor ce urmează (inclusiv cap. 11), care vor consta în soluționarea aporiilor menționate anterior.

[21] Păstrăm lecțiunea manuscrisă πῶς ἔχοντες, respingând corectura adusă de Bywater (ὥς).

[22] Adică domeniul plăcerilor senzoriale (cf. *supra*, III, 1117 b 23–1119 a 20).

[23] Concluzia la întrebarea pusă *supra* (r. 14–18) este deci că lipsa de stăpânire se datorează ambelor motive, ea raportându-se atât la un obiect determinat, cât și la o manieră de a fi determinată.

[24] Enunțată *supra*, 1145 b 31 sq. Aristotel va arăta în continuare că opinia nu este o convingere *slabă* (cum susțin platonicienii ca s-o diferențieze de știință), deci diferența dintre δόξα și ἐπιστήμη nu mai are importanță aici.

[25] În sensul că, sub aspectul forței de convingere, știința nu va mai avea nici o superioritate față de opinie.

[26] Aluzie la caracterul sigur și dogmatic al afirmațiilor lui Heraclit în domenii în care nu se poate vorbi despre o cunoaștere științifică propriu-zisă. Cf. și *M.M.*, II, 6, 1201 b 8–9.

[27] Considerând irelevant argumentul distincției dintre știință și opinie, Aristotel caută acum, în interiorul științei însăși, distincțiile ce vor permite soluționarea aporiei create de teza socratică. În acest scop va propune, succesiv, patru soluții, prima dintre ele bazându-se pe distincția dintre simpla posesiune a științei și actualizarea ei (opoziție care-și are originea în Platon, *Theait.*, 197 sq.). — Verbul θεωρεῖν este utilizat aici ca termen tehnic, pentru a desemna știința în act, în opoziție cu știința în potență (cf. *De an.*, II, 4, 412 a 11; *Met.*, Θ, 6, 1043 a 34–35; *Phys.*, VIII, 4, 255 a 34 etc.; cf. și *Ind. ar.*, 328 a 54 sq.); el este sinonim cu ἐνέργεια și χρῆσις (cf. *supra*, I, n. 101).

[28] Aceeași distincție este aplicată acum la silogismul practic: problema care se pune este de a ști cum e posibil ca omul lipsit de stăpânire, dacă cunoaște ambele premise, să nu cunoască concluzia. Tricot, în interpretarea acestui pasaj (330, n. 3), vede un polisilogism cu o pluralitate de premise minore, dintre care ultima rămâne necunoscută omului nestăpânit, astfel încât el se află în situația medicului care știe că o hrană ușoară este ușor de digerat, dar ignoră care este acea hrană (cf. *supra*, VI, 1141 b 19 sq.). Cf. Burnet, 300 (v. și obiecțiile lui Joachim, 224–225).

[29] O nouă distincție (r. 10–24), vizând de data aceasta simpla posesiune a științei: sau o posezi fără a o pune în act, sau ești doar apt de a o poseda, fără a o poseda încă. Despre diversele trepte ale potențialității, cf. *De gen. anim.*, II, 1, 735 a 9–11; *Phys.*, VIII, 4, 256 a 33; cf. și *supra*, I, 1098 b 33–1099 a 2.

30 Cf. Platon, *Tim.*, 86 b–87 b.

31 A patra și ultima soluție va prezenta problema nu διαλεκτικῶς, cum s-a procedat până acum (soluțiile precedente făcând apel la principii prea generale, de natură să le îndepărteze de subiect), ci φυσικῶς, adică pornind de la observarea realității psihologice (pentru această distincție, cf. *supra*, II, 1107 a 30 și n. 56), astfel încât abia acum mecanismul lipsei de stăpânire va fi examinat în sine. Aristotel va explica acest mecanism recurgând din nou la termenii silogismului practic.

32 Deci actul omului nestăpânit nu decurge dintr-un principiu corupt (ca în cazul celui necumpătat), ci este efectul intervenției dorinței. La omul nestăpânit coexistă două premise majore aflate în contradicție, una conformă cu regula dreaptă, cealaltă cu opinia. Sub impulsul dorinței, el subsumează premisa minoră nu regulii drepte, ci opiniei, care-l duce la o concluzie greșită. Omul nestăpânit este deci victima unei erori (despre mecanismul erorii, cf. *Anal. pr.*, II, 21, 66 b 18–67 b 26), datorită căreia în mintea lui se formează un nou silogism (cf. Jolif, 612) ce va comanda acțiunea, în care dorința ține loc de regulă universală (de aici și caracterul *accidental* și nu esențial al opoziției dintre opinie și regula dreaptă). Această eroare fiind de natură intelectuală, posibilitatea ei este exclusă, cum va arăta în continuare textul, la animale (cf. și *supra*, VI, 1139 a 20; cf. *De men.*, I, 450 a 12–25). (Pentru o interpretare detaliată a întregului pasaj, cf. Tricot, 332, n. 5; 333, n. 1).

33 În alți termeni, explicația acestei probleme este de ordin nu etic, ci fiziologic (cf. *De somno*, 3, 458 a 10–25).

34 Adică premisa minoră (sau, după Tricot, 335, n. 2, ultima premisă minoră a unui polisilogism, cea care precede imediat concluzia). „Obiectul sensibil“ sau „termenul ultim“ (*infra*, r. 14) exprimă un lucru individual (de pildă, „acest aliment dulce“). Termenul ultim nefiind un universal, el nu poate fi obiect al științei propriu-zise (τῆς κυρίως ἐπιστήμης, *infra*, r. 15–16), deci teza socratică (*supra*, 1145 b 22 sq) este exactă în acest sens: nu știința veritabilă (adică știința universalului) este cea învinsă de pasiune; ea nu mai concordă însă cu realitatea dacă se ia în considerație faptul că actul omului nestăpânit privește cunoașterea sensibilă, deci cunoașterea particularului (și ceea ce ignoră el în acest sens este aplicarea regulii drepte la cazul particular dat).

35 *Supra*, III, 1117 b 27 sqq. Cf. și *E.E.*, III, 2, 1230 b 21 sq.

36 Cf. *infra*, X, 1176 b 2–3; *Pol.*, VII, 14, 1333 a 32–36. Prezenta distincție este necesară pentru a diferenția nestăpânirea propriu-zisă de nestăpânirea luată în sens metaforic (sau prin analogie, καθ' ὁμοιότητα, r. 35), dar nu definitivă; la cele două specii de plăcere menționate aici se va adăuga (*infra*, 1148 b 15–1149 a 20) o a treia, cea a lucrurilor plăcute, dar rele în sine, în raport cu care nu se poate vorbi de nestăpânire decât tot în sens metaforic.

37 Existența lui Anthropos, învingător olympic la pugilat în 456 a.Chr., este atestată de documente (cf., în acest sens, Burnet, 306–307). Numele lui, semnificând

în greacă „om“ (ἄνθρωπος), este luat ca exemplu de omonimie (cf. *Cat.*, I, 1 a 1–5). Totuși, după cum remarcă Stewart, exemplul lui nu este pe deplin edificator aici: Anthropos nu este omul în general, dar intră fără echivoc în categoria universală a oamenilor, în timp ce omul nestăpânit în materie de câștig, onoruri etc. nu intră în categoria oamenilor nestăpâniți în sens propriu, termenul aplicându-i-se doar metaforic.

[38] Fără să fie un viciu propriu-zis, ci mai degrabă un „semi-viciu“ (cf. *supra*, n. 1), nestăpânirea se manifestă într-un domeniu susceptibil de generare a viciului, prin exces; luată în sens metaforic, adică raportată la alte domenii, ea nu mai este considerată decât eroare.

[39] Oamenii cumpătați și necumpătați, spre deosebire de cei stăpâni pe sine și nestăpâniți. În timp ce omul nestăpânit comite răul având conștiința răului și împotriva propriei voințe (cf. *supra*, r. 9–10), deci din slăbiciune de caracter, la omul necumpătat principiul însuși este corupt.

[40] Secțiunea 1148 a 22–b 4 poate fi considerată un dublet al secțiunii precedente (cf., în acest sens, Jolif *ad l.*), singura noutate introdusă aici fiind menționarea celei de a treia categorii de plăceri, τὰ ἐναντία (cele contrare), adică plăcerile rele și dezonorante prin natura lor (cf. *infra*, 1148 b 15 sqq.); lucrurile frumoase și bune, care prin natura lor sunt demne de ales (φύσει αἱρετά), corespund plăcerilor demne de dorit în sine (αἱρετὰ καθ' αὑτά) din prima redactare (*supra*, 1147 b 24–25), iar cele intermediare (τὰ μεταξύ) sunt identice cu plăcerile necesare *(ibid.)*.

[41] Exemplu pentru ilustrarea excesului de afecțiune față de copii. Este cunoscută pedeapsa primită de Niobe, care, mândră de cei doisprezece copii ai săi, o ofensase pe Latona, mamă a doar doi: Apollon și Diana; aceștia din urmă, ca să răzbune ofensa, au ucis toți copiii Niobei (cf. Homer, *Il.*, XXIV, 602–617).

[42] După Aspasios, 158, 16, Satyros s-ar fi sinucis din cauza durerii provocate de moartea tatălui său; după alți comentatori antici, și-ar fi deificat tatăl. Nu se știe precis la cine se referă Aristotel; presupunerile lui Burnet, 310 (urmat de Rackham, Ross), că ar fi vorba de unul dintre regii Bosforului (despre care avem informații la Diod. Sic., XV, 93; XX, 22–23; Strabon, VII, 4, 4 etc.) sunt nesigure.

[43] Pentru a fi în spiritul limbii române, același termen din original: κακός (rău) l-am tradus mai sus prin adj. „prost“, el având rolul, în acest caz, nu de calificativ moral, ci de calificare profesională. Cf. și *Resp. sof.*, 20, 177 b 13 (poți fi cizmar bun, dar om rău).

[44] După ce a făcut distincția între lipsa de stăpânire în sens propriu și cea în sens metaforic, ambele situate pe plan uman, Aristotel va face acum distincția între lipsa de stăpânire umană și cea bestială, aceasta din urmă fiind luată, la rândul ei, în sens metaforic. În acest scop, el va proceda la o nouă clasificare a plăcerilor (r. 15–18), pe care o vom reda după schema lui Tricot (341, n. 2): 1) plăceri naturale (ἡδέα φύσει, r. 15–16), echivalente cu φύσει αἱρετά (*supra*, 1148 a 24), subdivizate în: a) ἁπλῶς (în sens absolut) și b) κατὰ γένη (după categorii de ființe); 2) plăceri nenaturale (τὰ

δ' οὐκ ἐστί, r. 17–19), echivalente cu ἐναντία τούτων (*supra*, 1148 a 24), subdivizate la rândul lor în a) cauzate de anomalii în dezvoltare (διὰ πηρώσεις), b) cauzate de obișnuințe (δι' ἔθη) și c) cauzate de pervertirea naturii (διὰ μοχθηρὰς φύσεις). Dispozițiile habituale (ἕξεις) corespunzătoare acestor plăceri nenaturale (r. 18–19) sunt dispoziții infra-umane sau bestiale, ce vor fi studiate în acest capitol. Pentru diferite scheme ale acestei clasificări, v. și Joachim, 230–231; A.-J. Festugière, *Aristote. Le plaisir* (*E.N.*, VII, 11–14, X, 1–5), Paris, 1936, XXXVI–XXXVII și n. 38; LXX; Jolif, 626 etc.

45 Cf. *supra*, n. 6.

46 Este vorba aici de anomaliile înnăscute, spre deosebire de dereglările provocate de maladii sau obișnuință.(Cf. Jolif *ad l.*)

47 Anonymus (427, 38–40) menționează cazul unei femei din regiunea Pontului, care căpătase aceste porniri bestiale în urma pierderii propriilor copii. Este posibil să fie vorba și de vreo vrăjitoare din tradiția populară, cum presupune Tricot. Oricum, este de remarcat sensul peiorativ al femininului ἡ ἄνθρωπος (tradus de noi prin „creatură", r. 21, dar care are sensul mai degrabă de „bărbată" sau „femeie bărbătoasă"; cf. Jolif: „virago"); cf. și *M.M.*, I, 16, 1188, b 33.

48 Cf. *Pol.*, VIII, 4, 1338 b 19; Herodot, IV, 106.

49 Tiran din Agrigentum, faimos pentru actele sale de cruzime bestială (cf., de ex., taurul de aramă încinsă în care-și închidea victimele), menționat și în *M.M.*, II, 6, 1203 a 23 ca exemplu de perversitate.

50 Asupra distincției dintre sexe și a naturii feminine, cf. *De gen. anim.*, II, 3, 737 a 27; IV, 3, 767 b 9; 6, 775 a 15.

51 Burnet, 313, consideră că numele lui Phalaris este introdus aici de un copist, pentru că fraza nu are subiect, ipoteză pe care, împreună cu Jolif (contra Tricot) o considerăm plauzibilă.

52 Această frază rezumă în mod fericit toată discuția problemei: nestăpânirii propriu-zise, care se exercită în același domeniu cu necumpătarea umană, i se opun, pe de o parte, o nestăpânire care nu are nici o legătură cu *necumpătarea* (s.a.), pe de altă parte o nestăpânire ce nu are nici o legătură cu necumpătarea *umană* (s.a.). Cele două forme de nestăpânire se opun astfel, pe de o parte nestăpânirii în sens propriu, pe de alta între ele. (Jolif *ad l.*).

53 Cf., pentru definiția mâniei, *Rhet.*, II, 2, 1378 a 30 sqq. Este primul dintre cele patru argumente prin care Aristotel va demonstra că nestăpânirea în materie de plăceri este mai dezonorantă decât cea în materie de mânie. Asupra caracterului psihologic al acestui argument, cf. Jolif *ad l.*

54 Cf. *Probl.*, XXVIII, 3, 949 b 13–19. În timp ce nestăpânirea în plăceri este totdeauna contrară rațiunii (neascultând decât de regula dorinței), nestăpânirea în mânie are tangență cu rațiunea în măsura în care aceasta îl face pe omul nestăpânit să vadă

insulta; eroarea constă în aceea că cel în cauză, crezând că rațiunea i-a dictat și actul de răzbunare, trece la acțiune fără a delibera.

[55] Al doilea argument, destinat să sublinieze caracterul natural, deci scuzabil, al mâniei. Pentru distincția dintre plăcerile naturale, comune tuturor oamenilor, și cele fără caracter de necesitate sau necesare dar urmărite în exces, cf. *supra*, III, 1118 b 8–9; 16–19.

[56] Exemplu pentru ilustrarea caracterului natural al mâniei. Cf. *M.M.*, II, 6, 1202 a 23–29 (unde se precizează că, tocmai datorită acestui caracter natural, omul în cauză a fost achitat de judecători).

[57] Citat dintr-un poet liric neidentificat. Epitetul de Κυπρογενής îl întâlnim la Hesiod, *Theog.*, 199; pe cel de δολοπλόκος la Sappho, I, 2.

[58] *Il.*, XIV, 217. Citatele ilustrează al treilea argument. Pentru caracterul agravant al perfidiei în comiterea unui delict sub impulsul plăcerii etc., cf. Platon, *Legi*, IX, 869 e.

[59] Numai într-un sens, pentru că ea nu este expresia unei alegeri deliberate; sau, cu alte cuvinte, un „semi-viciu“ (cf. *infra*, 1152 a 17).

[60] Pentru acest al patrulea argument, ce pune în evidență caracterul justificat al mâniei (ca reacție la o insultă sau la ceea ce are aparența unei insulte), cf. *Rhet.*, II, 3, 1380 a 34–36.

[61] *Supra*, 1148 b 15–31.

[62] Pentru ilustrarea acestor excepții, cf. *De part. anim.*, II, 4, 651 a 4; *Hist. anim.*, VIII, 6, 595 a 18; 596 b 10 etc. Ele sunt, într-un fel, aberații ale naturii, depășindu-i limitele normale (cf. *infra*, r. 35–36).

[63] Textul eliptic al acestui sfârșit de capitol a creat numeroase dificultăți de interpretare. Urmăm în linii generale interpretarea lui Tricot (347, n. 6), la rândul ei parțial inspirată din cea a lui Burnet. O primă comparație este stabilită între bestialitatea animală și cea umană. În această privință, bestialitatea, mai puțin rea din punct de vedere moral decât viciul (cf. *supra*, 1150 a 1), este totuși mai înfricoșătoare la om; aceasta pentru că, în timp ce la animale partea superioară a sufletului (τὸ βέλτιστον, 1150 a 2), adică intelectul (νοῦς), nu există (cf. și *De an.*, III, 429 a), la om este coruptă, deci principiul răului se află în el, ceea ce-l face infinit mai periculos decât un animal (comparabil, sub acest aspect, cu ceva inanimat). O a doua comparație (mai forțată) pune în relație nedreptatea în sens abstract (ἀδικία) și omul nedrept (πρὸς ἄνθρωπον ἄδικον, r. 6): nedreptatea este într-un sens mai rea decât omul nedrept, întrucât ea este în mod esențial ceea ce omul în care se realizează este prin accident (cf., pentru acest raționament, *Top.*, III, 1, 116 a 23–27); dar, în alt sens, este mai puțin rea decât omul nedrept, întrucât nu poate comite răul decât realizată în el. Așadar, după cum remarcă Burnet, „răul“ este utilizat aici în două sensuri: „rău *in sine*“ (și în acest sens viciul este mai rău decât bestialitatea) și „rău *prin accident*“ (adică ceea ce constituie o sursă de acțiuni rele, iar în acest sens bestialitatea este mai rea decât viciul).

[64] În orig: ἐπιθυμία (dorința irațională, apetitul).

[65] *Supra*, III, 1117 b 28–1118 b 33.

[66] Această clasificare, ce face din stăpânirea de sine și nestăpânire dispoziții relative la plăcere, în timp ce tăria (καρτερία) și slăbiciunea (μαλακία) le raportează la durere, constituie o noutate față de limbajul curent, dar numai în măsura în care ea este exclusivă și riguroasă (v., în acest sens, Jolif, 638–639). Introducând termenul de καρτερία în domeniul moralei, Aristotel va influența toate clasificările ulterioare ale virtuții, mai ales pe cele datorate stoicilor, la care καρτερία va fi interpretată fie ca virtute subordonată curajului, fie ca parte componentă a grandorii sufletești, fie constituind, împreună cu grandoarea sufletească și curajul, triada virtuților principale (cf. asupra acestui aspect, R.-A. Gauthier, *Magnanimité...*, 161–162).

[67] Text corupt. Pentru discuția pasajului, cf. Tricot, 349, n. 2. „Plăcerile excesive" (*supra*, r. 19) se referă la cele care nu sunt nici necesare, nici demne de dorit, în opoziție cu cele demne de ales în sine (cf. *supra*, III, 1118 b 25).

[68] Adoptăm lecțiunea lui Spengel (urmat de Ramsauer): τὸ δ'ἀκρασίας în locul lecțiunii manuscrise: ὁ δ'ἀκόλαστος (celălalt este omul necumpătat), păstrată de Bywater, care nu ni se pare logic integrată în context.

[69] Despre superioritatea morală a caracterului activ al stăpânirii de sine față de rezistența pasivă a tăriei de caracter, cf. Joachim, 233.

[70] Cf. *Rhet.*, II, 6, 1383 b 35–1384 a 2. Aristotel face din τρυφή o specie a slăbiciunii, în timp ce uzajul comun imprima acestui termen o nuanță de dispreț sau de trufie (cf. *Pol.*, IV, 4, 1291 a 4; Platon, *Gorg.*, 525 a etc.).

[71] Cf. *fr. 803* Nauck. Retor și poet tragic, discipol al lui Isokrates, apoi al lui Aristotel, Theodektes este citat de mai multe ori în *Rhet.* (II, 23, 1397 b 3; 1398 b 6 etc.); cf. *Pol.*, I, 6, 1255 a 36 etc.

[72] *Fr. 797* Nauck. Și Karkinos, poet tragic din sec. IV a.Chr., este menționat foarte des în tratatele aristotelice; cf. *Rhet.*, II, 23, 1400 b 9–11; III, 16, 1417 b 18 etc.; *Poet.*, XVI, 1454 b 23; XVII, 1455 a 27. Protagonistul tragediei *Alope*, Kerkyon, se sinucide, neputând suporta dezonoarea la vestea că fiica sa fusese violată.

[73] Este vorba, probabil, de muzicianul de curte al lui Alexandru Macedon, menționat și de Seneca, *De ira*, II, 2.

[74] Cf. Herodot, I, 105; v. și Hippocr., Περὶ ἀέρων, 106.

[75] Cf. *supra*, IV, 1127 b 33 și n. 92.

[76] În orig.: μελαγχολικοί, temperamente ușor excitabile, nervoase. Cf. *De mem.*, 2, 453 a 19, unde este remarcată, ca și aici, marea lor sensibilitate la reprezentările imaginative. În *Probl.*, XXX, 1, 953 a 10–12 se face observația că oamenii dotați pentru filosofie, politică, arte (de pildă Empedokles, Socrate, Platon etc.) sunt toți μελαγχολικοί. V. și Cicero, *Tusc.*, I, 33 și observațiile lui Burnet, 322; H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, 1966.

[77] *Supra*, 1150 a 21 sq.

[78] *Supra*, 1146 a 31–1146 b 2, unde este enunțată aporia ce va fi soluționată în acest capitol.

[79] Cf. *supra*, 1149 b 19 și n. 59; v. și n. 1.

[80] Poet originar din insula Leros, în apropiere de Milet, altfel necunoscut.

[81] Pentru sensul acestei distincții, cf. *supra*, V, 1135 b 22–24.

[82] Cf. *Anal. post.*, I, 2, 72 a 18–24; 10, 76 a 33. Pentru similitudinea dintre cele două procese (acțiunea morală și demonstrația matematică), cf. Tricot, 355 n. 4.

[83] *Supra*, 1146 a 16–21.

[84] Prin accident. În dorința de a respecta regula rațională, omul stăpân pe sine poate respecta o regulă falsă, crezând-o adevărată; acest lucru survine însă numai întâmplător (v. Toma d'Aquino, 1437, 386, pentru exemplul celui ce, din cauza culorii asemănătoare, ia otrava drept miere; ceea ce caută el însă este mierea, ea este *ratio recta*).

[85] În orig.: ἄγροικοι, descriși în *Rhet.*, II, 21, 1395 a 6.

[86] Cf. *supra*, n. 16.

[87] Cf. *supra*, I, 1099 a 7 sq. (la omul virtuos, acțiunile nobile și frumoase sunt plăcute în sine, pentru că la el binele și plăcerea coincid).

[88] Cf. *supra*, II, 1107 b 7; III, 1119 a 5–11. Aristotel definește stăpânirea de sine ca linie de mijloc între două dispoziții rele pentru a sublinia caracterul ei de dispoziție lăudabilă și nu pentru a face din ea o virtute propriu-zisă (ea rămâne o „semi virtute", așa cum contrariile ei rămân „semi-vicii", cf. *infra*, 1152 a 18). Diferența dintre stăpânirea de sine și virtutea propriu-zisă (în speță, cumpătarea) va fi, de altfel, subliniată în pasajul ce urmează.

[89] *Supra*, VI, 1144 a 36; 1145 a 1–2 etc. Pasajul de față prezintă soluția aporiei create de cea de a cincea opinie (enunțată *supra*, 1145 b 17–19).

[90] *Supra*, VI, 1144 a 23–b 4.

[91] În orig.: κατὰ μὲν τόν λόγον. Interpretarea noastră se apropie de cea a lui Rackham („as being intellectual faculties"); cf. și Tricot, Jolif (care precizează că este vorba de facultatea reflexivă a sufletului). Pentru o intrepretare diferită (după definiție, ὁρισμόν), Burnet, 328. Dacă această facultate este comună abilității și înțelepciunii practice, ele se deosebesc din punct de vedere moral, unde alegerea deliberată (προαίρεσις) deține un rol decisiv: în timp ce abilitatea este o simplă facultate (δύναμις), străină moralității, susceptibilă de a fi orientată fie spre bine, fie spre rău, înțelepciunea practică este o dispoziție habituală ce dirijează alegerea regulii drepte a acțiunii.

[92] Pentru o tratare mai largă a acestui aspect, cf. *E.E.*, II, 7, 1224 a 8–1228 a 1.

[93] În sensul că el comite aceleași acte ca și omul vicios, fără a poseda însă dispoziția habituală rea a acestuia din urmă (cf. *supra*, 1151 a 6–10); intenția sa este bună, ceea ce o împiedică să se exercite fiind intervenția dorinței. Termenul de „semi-vicios" (ἡμιπόνηρος) apare și în *Pol.*, V, 11, 1315 b 10 (unde este aplicat tiranului).

[94] Cf. *supra*, 1149 b 14 sq. A comite un rău fără premeditare înseamnă a comite o nedreptate fără a fi om nedrept (cf. *supra*, V, 1135 b 20 sq.).

[95] Cf., asupra acestei distincții, *supra*, 1150 b 19–28.

[96] *Fr. 67* Kock. Versul vizează probabil Atena, unde decretele erau cu atât mai numeroase cu cât legile erau mai puțin respectate (cf. Jolif *ad l.*); pentru decrete, cf. *supra*, V, 1134 a 24.

[97] *Fr. 9* Diehl (*Antol. lyr. gr.*, Leipzig, 1922–1925, fasc. I). Euenos din Paros, sofist și poet elegiac contemporan cu Socrate, este citat de mai multe ori de Aristotel (cf. *Rhet*, I, 11, 1370 a 10; *Met.*, Δ, 5, 1015 a 29 etc.). Pentru obicei (ἔθος) ca „a doua natură", cf. *De mem.*, 2, 452 a 27.

[98] Textual: „celui ce studiază politica în calitate de filosof" (τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος), adică filosofului moralist, care în concepția aristotelică se confundă cu veritabilul om politic, el fiind cel ce determină scopul ultim sau binele suprem pentru om (cf. *supra*, I, 1094 a 22–b 11 și n. 21); acesta este scopul în funcție de care orice lucru este, din punct de vedere moral, bun sau rău în sens absolut (cf. *infra*, r. 2–3), după cum contribuie la realizarea lui sau îi dăunează. — Cu aceste considerații începe primul dintre cele două tratate despre plăcere inserate în *E.N.* (VII, 12–15; X, 1–5), dublet a cărui existență a suscitat numeroase discuții (cf., în acest sens, ca și despre teoria plăcerii la Aristotel în general, A. Festugière, *op. cit.*; J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, 1948; G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München, 1958 etc.). Concluziile acestor dezbateri au stabilit autenticitatea ambelor, cel de față aparținând în realitate *E.E.*, deci fiind o redactare mai veche decât cel din X, 1–5 (care aparține de drept *E.N.*); de altfel, comparându-le, exegeții au surprins indicii ce marchează evoluția gândirii aristotelice de la un tratat la altul (evoluție exagerată uneori, de pildă la J. Léonard, *op. cit.*, cap. III: *De l'Hédonisme à l'Eudémonisme*). Contrar opiniei majorității comentatorilor, care consideră că actuala situare a cap. 12–15 în contextul general al *E.N.* este cea intenționată de Aristotel, Gauthier (expunându-și motivele în comentariul său, 781–783) le transferă înaintea c. X, 1–5.

[99] Cf. *supra*, I, 1094 a 14 sq. și n. 10.

[100] *Supra*, II, 1104 b 8–1105 a 14. Cf. și *E.E.*, II, 1, 1220 a 34–36; 4, 1220 b 32–1222 a 5 etc.

[101] Etimologie fantezistă. V. și precizările lui Aspasios, 142, 7.

[102] Este opinia lui Speusippos (după care plăcerea și durerea sunt două rele opuse, atât între ele cât și binelui), în opoziție cu cea a lui Eudoxos, care vede în plăcere supremul bine (cf. *supra*, I, 1101 b 27 sq.; *infra*, X, 1172 b 9 sq.).

[103] Se poate recunoaște aici teza platonică, după care există plăceri pure ale spiritului (*Phileb.*, 50 e–53 c; 66 c), care trebuie deosebite de cele amestecate cu durere, adică impure, ce privesc mai mult corpul și sunt rele (*ibid.*, 64 e).

[104] După Burnet (urmat de Tricot), această a treia opinie ar aparține lui Aristotel însuși. Vezi însă obiecțiile justificate ale lui Gauthier, care presupune că, sub forma prezentată aici, ea nu este decât o opinie posibilă, adăugată pentru simetrie.

[105] Argumentul se referă atât la Platon cât și la Speusippos. Platon definise însă ca γένεσις (proces, devenire, geneză) nu orice plăcere, cum lasă să se înțeleagă aici Aristotel, ci numai plăcerile mixte sau impure (*Phil.*, 32 a; b). De altfel, concepcerea plăcerii ca γένεσις aparține lui Aristippos, vizat, înainte de Platon, de polemica antihedonistă a lui Speusippos. Cf. și *Phil.*, 54 c, pentru opoziția γένεσις–τέλος (scop): scopul aparține sferei binelui, ceea ce doar tinde spre scop neputând fi deci un bine. Ilustrarea acestei idei prin exemplul cu casa apare frecvent la Aristotel (cf. *Phys.*, III, 1, 201 b 9–13; *Met.*, K, 1065 b 17–1066 a 5 etc.).

[106] Criticând această concepție despre viața înțeleptului (*Phil.*, 33 a–b; 55 a), Platon îl vizează cu siguranță pe Speusippos, care la rândul lui inclusese astfel în domeniul filosofiei un vechi adagiu, prezent în opera mai multor poeți (cf., de ex., Bacchyl., *fr. 11* Snell; Eurip., *Heracl.*, 503–505; *Suppl.*, 952–953 etc.).

[107] Cf. Platon, *Phaid.*, 65 a; 66 c; *Phil.*, 63 c–d, din nou cu rezerva că Platon se referise la plăcerile corporale, nu la toate plăcerile.

[108] Cf. *Gorg.*, 462 a–465 e, unde Platon opune artei, al cărei obiect este producerea unui lucru bun (τὸ βέλτιστον), lingușirea (κολακεία), al cărei obiect este plăcerea (τὸ ἡδύ); la această concluzie se ajunge prin sublinierea contrastului dintre cele patru ramuri ale artei (medicina, gimnastica, legislația și justiția) și cele patru ramuri ale lingușirii (bucătăria, găteala, sofistica și retorica).

[109] Comentatorii trimit din nou la Platon (*Gorg.*, 464 d–e; *Phil.* 67 a). Oricum, faptul că ființele lipsite de rațiune sau cele ce nu-și exersează încă rațiunea (animalele, copiii) caută plăcerea, în timp ce omul rațional caută binele (cum trebuie să subînțelegem din context), constituie un argument în plus că binele și plăcerea nu sunt identice.

[110] Cf. *supra*, n. 105.

[111] Întreg capitolul este consacrat examinării doctrinei lu Speusippos (asupra căreia se va reveni și *infra*, X, 1174 a 13–1175 a 21).

[112] Cf. *supra*, III, 1113 a 15–b 2; *infra*, VIII, 1155 b 23–27; 1156 b 12–17 etc.; *E.E.*, III, 1 1228 b 18–23; VII, 1235 b 31–1236 a 14. Este primul argument în combaterea teoriei despre plăcerea-devenire (de la care Speusippos pornește pentru a nega că plăcerea este un bine). Dacă admitem că binele (ca și răul) poate fi *absolut* sau *relativ* (la o persoană, la anumite circumstanțe etc.), aceeași distincție se poate aplica și la stările naturale, habituale, la mișcări sau deveniri, ceea ce duce la concluzia că plăcerea-devenire nu este un rău intrinsec, ci există plăceri bune sau rele fie în mod absolut, fie relativ. (Cf. Joachim, 235; Tricot, 366, n. 5).

[113] Cele două categorii de plăceri la care Aristotel face aluzie în acest pasaj (explicate *infra*, 1154 a 31–b 2) sunt: a) plăcerile oamenilor vicioși, rele în mod absolut,

dar resimțite de ei ca plăceri în măsura în care concordă cu natura lor pervertită (și acestea au caracter permanent, întrucât viciul este o stare permanentă); b) cele resimțite ca atare de bolnavi și în general de organismul aflat într-o stare deficientă (foame etc.), plăceri aparente, ce încetează o dată cu maladia sau revenirea la starea organică normală (acestea având deci un caracter accidental).

114 Cf. *supra*, I, 1098 b 31–1099 a 7; *infra*, VIII, 1157 b 6–10, distincție ce va servi ca punct de plecare pentru cel de-al doilea argument.

115 Starea naturală (φύσις) echivalează cu starea normală a organismului. După cum remarcă Gauthier, eroarea antihedoniștilor constă în a ignora faptul că, în asemenea situații, se produc simultan două fenomene: a) o devenire ce conduce la restabilirea stării normale; b) o activitate a părții rămase în stare normală. Ei nu-l iau în considerație decât pe primul, devenirea; or, plăcerea constă în al doilea, în activitate. Cele două fenomene fiind simultane, plăcerea generată de activitatea părții sănătoase este resimțită concomitent cu procesul de devenire la starea normală, astfel încât devenirea, care nu este în sine o plăcere, nici un bine (ci doar o tendință spre bine) se confundă în mod accidental cu plăcerea, în măsura în care coincide cu activitatea plăcută în sine (cf. *infra*, 1154 b 15–20). Pentru originea medicală a noțiunii de „plăcere-restabilire (sau restaurare)“, cf. Hippocr., *Aphor*, II, 22; IV, 476, Littré. Asupra dificultăților întregului pasaj, Joachim, 236; Festugière, 17–18; Cf. și *M.M.*, II, 7, 1204 b 20–1205 a 5.

116 Al treilea argument, decisiv pentru definirea poziției aristotelice în criticarea concepției lui Speusippos. Teoria despre plăcerea-activitate va fi însă corectată și nuanțată *infra*, X, 1174 b 14–1175 a 17, unde se va preciza că plăcerea nu este în sine o activitate, ci doar legată de o activitate (o perfecțiune ce se adaugă activității).

117 O activitate nu poate fi o plăcere decât cu condiția să se desfășoare liber, fără ca nimic s-o împiedice. Cf. și *Pol.*, IV, 11, 1295 a 36–37, unde sensul aceluiași termen (ἀνεμπόδιστος) este explicat cu privire la viața fericită, într-o aluzie la *Etică*.

118 Referință la școala cyrenaică, al cărei fondator, Aristippos, vedea în plăcere o devenire și un bine. Cf. și *supra*, n. 105.

119 Aristotel se referă, probabil, la cel de-al doilea argument al opiniei enunțate *supra*, 1152 b 21–22. V. însă și Festugière, X; 9.

120 Răspuns la cel de-al treilea argument al primei opinii (*supra*, 1152 b 16–18). Asupra diferenței dintre rolul plăcerilor ce decurg din activitatea însăși și cel al plăcerilor străine de activitatea în cauză, cf. *infra*, X, 1175 a 22–1176 a 30).

121 Este opinia comună, opusă celei a lui Platon, care tocmai pentru că arta culinară are ca scop plăcerea îi neagă calitatea de artă (cf. *supra*, n. 108).

122 *Supra*, 1152 b 21.

123 *Supra*, 1152 b 26–1153 a 7.

124 Argument *a contrario*, aparținând lui Eudoxos (cf. *infra*, 1172 b 18–20). Cf., pentru teoria contrarilor, *Top.*, IV, 3, 123 b 5.

[125] Raționamentul lui Speusippos, care admite astfel existența mai multor contrarii, este respins de Aristotel, întrucât opoziția de contrarietate este o opoziție maximă, ce nu admite decât doi termeni, cu alte cuvinte un lucru nu poate avea decât un contrariu (cf. *Met.*, I, 4, 1055 a 3 sqq.). Asupra opoziție plus — egal — minus, o opoziție deci între trei termeni, care nu poate fi o opoziție de contrarietate, egalul având aici doar rolul de negație privativă a ambelor extreme, cf. *Met.*, I, 5, 1055 b 30–1056 b 3.

[126] Cf. și *infra*, X, 1173 a 6–13. În opoziție cu majoritatea comentatorilor, care văd în argumentarea lui Speusippos presupunerea durerii și plăcerii ca două *specii* ale răului (*gen*), Gauthier (801–803), reinterpretând textele platonice și aristotelice ce vizează această teorie, ajunge la concluzia că Speusippos nu recunoaște, de fapt, decât *două* (s.a.) stări reale existente: durerea, care este răul, și absența durerii, care este binele și, în consecință, *adevărata* (s.a.) plăcere (cf. *Phil.*, 44 b). Plăcerea, adică ceea ce vulgul numește așa, *nu există* (s.a.), nefiind decât evitarea durerii (*Phil.*, 44 b–c); ea nu este o realitate existentă (οὐσία), ci o devenire (γένεσις, cf. *supra*, 1152 b 12–15). Astfel se poate înțelege în ce fel respingea Speusippos argumentul *a contrario*, admițând că plăcerea se opune durerii, dar admițând, în același timp, și pluralitatea contrariilor.

[127] Este primul dintre cele trei argumente pe care se bazează răspunsul la opinia enunțată *supra*, 1152 b 11–12, formulat în maniera unui silogism: dacă fericirea (*i.e.* binele suprem) constă într-o activitate și nu simplă dispoziție habituală (cf. *supra*, I, 1099 a 1 sq.), dacă plăcerea este la rândul ei definită ca activitate și nu devenire (cf. *supra*, 1153 a 138 q.), cu condiția ca această activitate să se desfășoare nestânjenit, concluzia care se impune este că fericirea trebuie să fie identică cu o plăcere determinată (ἡδονή τις).

[128] Cf. *supra*, I, n. 106–107.

[129] Paradox de origine probabil cinică (cf. Tricot, 373, n. 2). Cf. și Platon, *Gorg.*, 473 c.

[130] În orig.: ὅρος; cf. *supra*, VI, n. 3. „Norocul" sau „soarta favorabilă" (εὐτυχία) nu este decât unul dintre „instrumentele" ce concură la atingerea fericirii, unul dintre bunurile exterioare, cu valoare de auxiliari, un mijloc pentru care fericirea este normă și scop în același timp. Cf., pentru întreg pasajul, *supra*, I, 1099 a 33–b 8.

[131] Hesiod, *Munci și zile*, 763–764. Pasajul constituie cel de-l doilea argument, aparținând lui Eudoxos (cf. *infra*, X, 1172 b 9–15), pe care Aristotel îl acceptă „într-un anume sens" (πῶς, r. 26).

[132] Cf. *infra*, X, 1173 a 4–5. Așa cum remarcă Gauthier, Aristotel distinge aici trei planuri: 1) plăcerile aparente, variabile de la individ la individ; 2) plăcerile reale, dar specifice, variabile de la o specie la alta, aflate pe un plan superficial al realității; 3) pe planul realității profunde fiecare specie vie fiind o parte a universului și forma sa fiind, în acest sens, ceva divin, ea aspiră în mod inconștient, prin căutarea binelui propriu, la binele universului; astfel, dincolo de aspirația spre perpetuarea speciei, de pildă, se află aspirația de a participa la etern și divin (cf. *De an.*, II, 415 a 24–b 1; *De gen., anim.*, II, 1, 731 b 24–732 a 1 etc.). Natura întreagă este deci suspendată de această

aspirație spre divinitate, pe care se străduie s-o imite, aspirație ce constituie principiul întregii mișcări; or, activitatea imobilă și eternă a divinității este plăcerea, o plăcere simplă și unică, mereu aceeași (cf. *Met.*, Λ, 7, *passim*, în spec. 1072 b 3–16). Dacă pentru om adevăratul mod de a realiza această aspirație este contemplarea, orice căutare a plăcerii participă totuși în felul ei, chiar și în formele cele mai rudimentare, la dorința de eternitate. (Compară cu Platon, unde Ideea de Bine este cea pe care o caută orice suflet, chiar dacă, nesesizând-o clar, se poate rătăci; cf., de ex., *Rep.*, VI, 505 d–e). Cf. și Joachim, 238; Toma d'Aquino, 1511, 401.

[133] În orig.: παραβάλλειν (a acosta), termen nautic luat în sens metaforic (interpretat de Burnet ca refugiu din furtuna provocată de durere).

[134] Al treilea argument, ce pune în evidență absurditatea concluziei la care se poate ajunge negând caracterul de bine al plăcerii și pe cel de plăcere al activității.

[135] Este pusă în discuție acum cea de a doua opinie (*supra*, 1152 b 10), care-l vizează pe Platon, în special în *Philebos*. Plăcerile senzoriale la care se face aluzie aici prin precizarea că aparțin domeniului cumpătării și necumpătării (adică plăcerea de a mânca, de a bea, apetitul sexual) sunt aceleași pe care și Platon le includea în acest domeniu, considerându-le impure, cele datorate altor simțuri decât cel tactil (auzul, văzul etc.) fiind situate de el printre plăcerile pure (cf. *Phil.*, 51 b–e; 66 c; cf. și *supra*, III, 1117 b 28–1118 b 8 și n. 116).

[136] Aceasta din urmă este soluția preferată de Aristotel, cum va rezulta din continuarea textului; plăcerile senzoriale, pe care necesitatea le impune nu sunt rele în sine, ci numai dacă depășesc măsura cuvenită. Soluția anterioară (admiterea lor ca bine în calitate de absență a răului, deci ca bine doar în sens negativ), ce se poate apropia de concepția lui Speusippos (cf. *supra*, n. 126), este considerată nesatisfăcătoare.

[137] Dispozițiile habituale (ce definesc virtuțile) nu sunt susceptibile de exces, constând ele înseși într-o „măsură justă (cf., în acest sens, *supra*, II, 1107 a 20–26 și n. 55). Utilizarea termenului de „mișcare" din rândul anterior, în loc de cel de „activitate", cum ar fi fost de așteptat (cf. *supra*, 1152 b 33–1153 a 17), a stârnit numeroase discuții. Dincolo de problema fluctuațiilor remarcate de Festugière (LXVIII, n. 20), în terminologia aristotelică din *E.E.* (căreia-i aparține, de fapt, prezenta expunere despre plăcere), Burnet observă în mod judicios că „mișcările" despre care este vorba aici sunt activități ce *pornesc* de la dispozițiile habituale, activități ce constituie pentru Aristotel plăcerea însăși, și nu deveniri, care au ca punct terminus aceste dispoziții. Gauthier, la rândul său, subliniază existența celor două specii de activitate: una care nu este încă act, ci actualizare, adică trecere de la potență la act, și această activitate imperfectă este mișcarea însăși, alta care este activitate perfectă sau act (ἐντελέχεια); cf. *infra*, IX, 1169 b 29–30. V. și Dirlmeier, 166, n. 9.

[138] Cf. *supra*, III, 1118 b 29–33. Excesul de plăcere fiind un rău, neplăcerea opusă nu este decât negația acestui exces și nu un rău propriu-zis (cf. Burnet, 340); acest

lucru este valabil pentru omul vicios, cel virtuos neputând fi privat de un exces pe care nu-l urmărește.

[139] În orig.: εὔλογον, exprimând ideea că orice eroare este, în principiul ei, verosimilă (idee ce stă la baza modalității de cercetare enunțate aici, urmată constant de Aristotel). J.M. Le Blond (Εὔλογος *et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, 1938, 29) pune în evidență caracterul „dialectic" al acestei utilizări a termenului în cauză, ce poate califica astfel „o teorie pe care Aristotel o recunoaște falsă, dar care nu este lipsită de justificare în spiritul celui ce o avansează". De aici necesitatea, afirmată de filosof, a căutării sistematice a motivației verosimile, procedeu capabil (cum remarcă P. Aubenque, *Le problème de l'être*..., 86) să pună în evidență pe de o parte intenția de adevăr, pe de alta, falsitatea sistemului, precum și motivul pentru care prima s-a degradat în aceasta din urmă (procedeu în care rezidă profunzimea analizelor sale istorice). Cf. și *E.E.*, III, 2, 1235 b 15; *Phys.*, IV, 4, 211 a 10.

[140] Intensitatea acestor plăceri este mai mult aparentă decât reală, tocmai datorită efectului creat de contrastul dintre ele și neplăcerile împotriva cărora servesc drept remediu (cf., în acest sens, și Plat., *Rep.*, IX, 585 a; *Phil.*, 42 b–c; 43 c sq. etc.).

[141] *Supra*, 1152 b 26–1153 a 7.

[142] O parte dintre comentatori dau cuvântului „sete" sensul metaforic de „dorințe". Dar, așa cum explică Aspasios (urma de Stewart, Burnet etc.), termenul este utilizat în sens propriu, referindu-se la oamenii vicioși care, după ce și-au satisfăcut apetitul normal, își stimulează în continuare setea (prin alimente sărate, de pildă), pentru a mânca și bea în exces, transformând astfel o plăcere necesară într-una culpabilă.

[143] În orig.: οἱ μελαγχολικοί. Cf. *supra*, 1150 b 26 sq. și n. 76.

[144] În orig.: κρᾶσις, marcând proporția ce trebuie păstrată în compoziția umorilor, pentru a asigura existența ființei vii. Cf. Tricot, 378, n. 5; *De gen. et corr.*, I, 10.

[145] Plăcerile pure ale spiritului, generate de activități virtuoase (în primul rând de contemplare), al căror obiect este frumos și bun în sine.

[146] Cf. *supra*, 1152 b 33–36.

[147] Cele două elemente diferite din care se compune natura umană, corpul și sufletul, au activități specifice, deci și plăceri specifice, care, împiedicându-și reciproc desfășurarea (cf. *supra*, 1152 b 16 sq.; 1153 a 20–23), nu pot avea loc concomitent, ci alternativ (motiv pentru care omul nu poate resimți la infinit una și aceeași plăcere).

[148] Plăcerea contemplării (de care se bucură și omul din când în când, cf. *infra*, X), de care divinitatea, formă pură și act pur, gândire ce se gândește pe sine, se bucură perpetuu (cf. *Met.*, Λ, 7, 1072 b 13–30).

[149] În orig.: ἐνέργεια ἀκινησίας, activitate imanentă, ce-și atinge scopul în fiecare moment, actul perfect, în opoziție cu activitatea tranzitivă care este mișcarea. Ea nu semnifică negarea mișcării, ci intensitatea ei maximă, ce o concentrează într-un singur punct. Pentru această concepție, ce constituie nucleul metafizicii aristotelice, cf. *Met.*,

Θ, 6, 1048 b 18–35; 8, 1050 a 23–b 2 (și comentariul lui Tricot, II, 501–502; 512–514); J.M. Le Blond, *Log. et Méth. chez Ar.*, cit., 369–370; M.-P. Lerner, *op. cit.*, 127 etc.

[150] Considerăm, împreună cu Gauthier (care-l urmează pe F.C.S. Schiller), că traducerea termenului din original (ἠρεμία) prin „repaus" (cum procedează majoritatea traducătorilor) trebuie evitată, ea evocând pentru noi ideea de „inactivitate", în timp ce „la «stabilité» du plaisir est la forme la plus haute d'activité; le mot signifie «le maintien fixe et sans effort d'un équilibre parfait», plus encore, il signifie cette condensation hors du temps de toute la réalité du mouvement qu'est l'*activité d'immobilité* (s.a.)".

[151] Euripide, *Oreste*, 234. Gauthier atrage atenția asupra tentei pesimiste ce marchează întreg pasajul (1154 b 21–31), făcând dovada unui stadiu mai vechi al gândirii aristotelice, cel din *Protreptikos* și *Eudemos*, unde viața sufletului în corp este considerată contra naturii (παρὰ φύσιν), la fel cum aici (*supra*, 1154 b 23) este considerată activitatea corpului. Această concepție dualistă, impregnată de platonism, va lăsa locul celei hylemorfice, proprie lui Aristotel, din tratatele ulterioare, unde nu se va mai vorbi de o activitate separată a celor două elemente, ci de activitatea compusului uman.

CARTEA A VIII-a

[1] Nu întâmplător studiul prieteniei (φιλία) ocupă în exclusivitate cărțile VIII–IX (cf. și *E.E.*, VII, 1, 1234 b 18 sq.; *Rhet.*, II, 4, 1380 b 34–1382 a 19); ea constituie în gândirea antică o temă privilegiată, fiind concepută ca un bine indispensabil vieții, inseparabil de virtute, condiție *sine qua non* a fericirii (aceasta din urmă punct culminant și scop al oricărei teorii etice). Sensul general al conceptului de φιλία poate defini orice sentiment de afecțiune, de atașament față de alții, fie că este vorba de prietenia propriu-zisă, fie de dragoste, bunăvoință, simpatie binefacere, filantropie etc.; așa cum notează Tricot (381, n. 1), ea reprezintă în esență altruismul, sociabilitatea, *legătura socială* (s.a.) prin excelență, ce menține unitatea între indivizi nu numai în relații particulare, ci și ca membri ai unei cetăți, grup, asociații etc. Începând, ca de obicei, cu tratarea dialectică a opiniilor curente și a teoriilor emise de predecesori (asupra acestui punct, cf. Gauthier, 655–658), Aristotel va examina succesiv diversele tipuri de prietenie, pentru a ajunge la delimitarea propriei concepții despre veritabila prietenie, prietenia perfectă (τελεία φιλία), posibilă numai între oameni virtuoși, circumscriind

în sfera strict umană ceea ce Platon transpusese pe plan metafizic. (Asupra formării doctrinei aristotelice despre prietenie, pornind de la Platon, cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, ed. cit., 254–257; H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*..., 96–124; pentru formarea și evoluția conceptului de prietenie, cf. Fr. Dirlmeier, *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München, 1931; M. Londfester, *Das griechische Nomen „philos" und seine Ableitungen* (Spudasmata XI), Hildesheim, 1966; asupra concepției aristotelice despre prietenie în general, cf. A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, 1961, 37–63; 180–181; P. Aubenque, *La prudence*..., 180–183; M. Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, 1951 (Part III: *On Friendship*, 111–151 etc.).

[2] Homer, *Il.*, X, 224.

[3] Cf. *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7–16; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 12.

[4] În orig.: τοὺς φιλανθρώπους, termen compus, pe care l-am tradus literal; el exprimă ideea de „umanitate" (decalcul din limbile moderne, „filantrop", neacoperindu-i în întregime sensul). Asupra originii și evoluției conceptului de φιλάνθρωπος, cf. Gauthier, 661–663 (și bibliografia indicată *ad l.*).

[5] Concepția aristotelică despre raportul dintre concordie (ὁμόνοια) și prietenie va fi precizată *infra*, IX, 6 (1167 a 22–b 16).

[6] Conceperea prieteniei ca realație utilitară (pusă în lumină de această primă secțiune, 1155 a 4–16) aparține teoriei sofiste (elaborate probabil de Protagoras), de care Socrate, la rândul lui, se servise pentru a sublinia „utilitatea" tuturor valorilor morale. Cf. Xen., *Mem.*, I, 1, 52–55 (pasaj citat de Aristotel în *E.E.*, VII, 1, 1235 a 35–b 2); II, 4–10; Plat., *Lysis*, 210 c–d.

[7] Epitetul καλός, pe care Aristotel îl aplică constant virtuților, marchează apartenența prieteniei la domeniul valorilor morale (cf. *supra*, 1152 a 2).

[8] Opinie curentă, criticată *infra*, IX, 10 (1170 b 20–1171 a 21).

[9] Aluzie la Socrate și discipolii săi. Cf. *infra*, n. 16.

[10] Homer, *Od.*, XVII, 218; Platon, *Lys.*, 214, citează versul întreg: „pe cei asemănători un zeu îi împinge mereu unul spre altul", al cărui echivalent românesc în expesie proverbială este: „cine se aseamănă, se adună".

[11] Sursă necunoscută. Cf. și *E.E.*, VI, 1, 1235 a 8; *M.M.*, II, 11, 1208 b 9; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 15.

[12] Aluzie la Hesiod, *Munci și zile*, 25 („olarul îl pizmuiește pe olar, poetul pe poet, săracul pe sărac..."), citat și de Platon, *Lys.*, 215 c, reluat de mai multe ori de Aristotel, cf. *Rhet.*, II, 4, 1381 b 16; *Pol.*, V, 10, 1312 b 5 etc.

[13] *Fr. 898* Nauck.

[14] Cele trei citate din Heraclit, cunoscute de noi numai din acest pasaj aristotelic (în afară de ultimul, atestat și de Origenes, *Contra Celsum*, VI, 42), sunt reunite în *fr.*, B 8 DK, respectiv *fr. B 80* DK.

[15] *Fr. B 90* DK. Vezi însă și interpretarea lui C. Noica la Platon., *Lys.*, 214 a–215 c, care atribuie această teză mai degrabă eleaților (în speță lui Parmenides), cf. Platon, *Opere*, II, București, 1976, 182–186. Întreg pasajul 1155 a 32–b 8 rezumă, de altfel, textul platonic din *Lys.*, 214 a–216 c, unde este pusă în discuție aceeași controversă de opinii.

[16] Cf. Platon, *Lys.*, 214–c–e; Xen., *Mem.*, II, 6. Socrate este cel care circumscrie problema prieteniei în veritabilul ei domeniu, cel al moralității (asupra acestui punct, cf. Th. Deman, *op. cit.*, 75–76). Problema speciilor prieteniei, enunțată în continuarea frazei, este aristotelică; prin delimitarea lor, filosoful va putea soluționa problemele create de ambiguitatea și confuzia ce planau asupra conceptului de φιλία.

[17] După toate probabilitățile, sunt vizați aici Platon și școala sa, pentru care prietenia constituie o singură specie, toate formele ei ordonându-se într-o ierarhie ce urcă, din treaptă în treaptă, spre un unic *prim obiect al prieteniei* (τὸ πρῶτον φίλον, cf. *Lys.*, 219 c), care este Binele în sine. Aristotel sugerează aici că, dacă în principiu diferența de treaptă (sau de grad) nu constituie o diferență specifică, este posibil totuși ca, în anumite condiții, plusul să constituie o specie, minusul alta, astfel încât între pluralitatea speciilor de prietenie și faptul că φιλία este susceptibilă de trepte diferite nu există, în fond, incompatibilitate. El va recunoaște trei specii de prietenie corespunzătoare unor noțiuni și definiții diferite, între care va stabli totuși o ierarhie, prima fiind prietenia perfectă, celelalte două doar aproximații ale acesteia (cf. Tricot, 285, n. 1; cf. și Gauthier, care atrage atenția că noțiunii de „specie", εἶδος, nu trebuie să i se atribuie în acest pasaj sensul tehnic, ci un sens larg, ca și în *E.E.*, VII, 2, 1236 a 16–22; pentru discuția problemei, v. și Joachim, 244–246; Dirlmeier, 171 n. 9, precum și trimiterile la Platon, *Phil.*, 24 e–25 a; Arist., *Pol.*, I, 13, 1249 36 sq.; *De gen. anim.*, II, 3, 734 b 4; *De part. anim.*, I, 4, 644 a 17 sq etc.).

[18] În realitate, Aristotel nu a tratat această problemă, ceea ce a determinat o parte dintre editori (Grant, Susemihl, Stewart etc.) s-o pună între croșete, considerând-o o glossă inautentică.

[19] Cf. *supra*, II, 1104 b 31 și n. 22.

[20] Cf. *supra*, III, 1113 a 15–b 2 și comentariile aferente. Omul virtuos este cel la care binele aparent și binele real coincid. V. și *E.E.*, VI, 2, 1235 b 13–1236 a 6.

[21] Binele, plăcutul și utilul. Cf. și *E.E.*, VII, 2, 1236 a 7–15. În funcție de aceste obiecte (sau rațiuni) ale prieteniei se vor defini și cele trei specii ale ei.

[22] Exemplu împrumutat din Platon, *Lys.*, 212 d; 219 e, unde servește, ca și aici, pentru a pune în evidență, prin contrast, două trăsături ale prieteniei: dezinteresul și reciprocitatea.

[23] Bunăvoința (εὔνοια), necesară prieteniei, dar nu suficientă, va fi studiată *infra*, IX, 1166 b 30–1167 a 21.

[24] Este o primă schiță a definiției prieteniei (cf. și *Rhet.*, II, 4, 1380 b 36 sq.), în care Aristotel își asumă, cu rezervele de rigoare, două teorii diferite ale școlii platonice (cf. *infra*, IX, 1166 a 1–10), una punând accentul pe caracterul dezinteresat, cealaltă pe fuziunea sentimentelor. Această definiție va fi continuu îmbogățită și nuanțată pe parcursul prezentului studiu, ducând la concluzia că prietenia este totala comuniune a spiritelor într-o viață de intimitate (cf. *infra*, IX, 1171 b 32–33). Despre importanța pasajului de față, cf. Gauthier *ad l.*

[25] Obiectele (sau sursele) prieteniei (τὰ φιλητά) fiind binele, plăcutul și utilul (cf. *supra*, 1155 b 19), cele trei specii de prietenie corespunzătoare, ale căror trăsături specifice le determină, vor fi: prietenia bazată pe virtute, cea bazată pe plăcere și cea bazată pe interes. Analizele ce urmează vizează raporturile de prietenie între persoane egale.

[26] Pentru interpretarea expresiei din original: ὅσπερ ἐστίν, cf. comentariului lui Tricot la *Met.*, I, 181; Joachim, 247. A iubi prietenul exclusiv pentru ceea ce reprezintă în sine, pentru valoarea lui personală, deci pentru el însuși, este caracteristica prieteniei ideale, din care Aristotel face un criteriu în aprecierea tuturor speciilor de prietenie. Asupra dificultăților de ordin filologic suscitate de acest pasaj, cf. Burnet, 367.

[27] Idee dezvoltată în *Rhet.*, II, 13, 1389 b 21–25; 36–37.

[28] Cf. *supra*, IV, 1123 a 1–4; *infra*, 1161 b 15; IX, 1170 b 21–22. Asupra caracterului „utilitar" și oarecum juridic al relațiilor de ospitalitate (stabilite între locuitori ai unor cetăți diferite), care în societatea greacă aveau valoare de instituție, cf. Gauthier *ad l.*; Dirlmeier, 173, n. 3.

[29] Cf. *Rhet.*, II, 12, 1389 a 3 sqq.

[30] În orig.: ἀγαθοί, atribut al oamenilor virtuoși, exprimând superioritatea, noblețea morală și spirituală, concept de al cărui sens complex ne prevalăm pentru a-l traduce, în funcție de nuanța cerută de context, prin „bun", „nobil", „virtuos", termeni de altfel sinonimi. — Începând cu W. Jaeger (*Aristoteles*, ed. cit., 254–257), comentatorii au pus în lumină evoluția de la „obiectul prim al prieteniei" (πρῶτον φίλον) al lui Platon (cf. *Lys.*; *Symp.*) la concepția aristotelică despre „prietenia perfectă" (τελεία φιλία), descrisă în acest capitol. Dacă la Platon toate treptele prieteniei și iubirii sunt ordonate într-o ierarhie al cărei punct suprem este Binele în sine, deci o realitate transcendentă (vezi subtila interpretare la *Lysis* a lui C. Noica, în: Platon, *Opere*, II, București, 1976, 166–212), la Aristotel vocabularul platonic, ce subzistă încă în *E.E.*, VII, 2, acoperă alte semnificații: „prietenul prim" (πρῶτον φίλον) și „prietenia primă" (πρώτη φιλία), căreia-i sunt subordonate toate celelalte specii de prietenie, nu mai sunt Binele în sine, abstract și unic, nici prietenia ce presupune ascensiunea sufletului spre Binele în sine, ci o prietenie cu caracter uman, a omului virtuos pentru omul virtuos. Așa cum subliniază Gauthier (675–676; *La morale*..., 124–125), prietenia umană nu mai este o trambulină, o simplă etapă în această ascensiune, adică un simplu mijloc, ci devine ea însăși scop în sine; prietenul-om nu mai este iubit pentru Binele în sine, ci pentru el însuși,

el este acum prietenul originar, „obiectul prim al prieteniei". *E.N.* desăvârşeşte această evoluţie, abandonând vocabularul platonic, înlocuind „prietenia primă" cu „prietenia perfectă", faţă de care celelalte tipuri de prietenie nu mai sunt subordonate, ci doar imitaţii ale ei, imperfecte, dar putând exista independent de prietenia perfectă, la fel cum prietenia perfectă poate exista independent de ele.

[31] Cf. *supra*, n. 26. Cum tot Gauthier remarcă (citând comentariul lui L. Ollé-Laprune la *E.N.*, VIII), aici se află fundamentul întregii doctrine aristotelice despre prietenie. Virtutea este o dispoziţie habituală ce formează şi duce la perfecţiune personalitatea însăşi a subiectului, intelectul (νοῦς) şi caracterul său (ἦθος). A iubi pe cineva pentru virtutea sa înseamnă deci a-l iubi pentru el însuşi.

[32] Text incert, în a cărui intepretare îi urmăm pe Dirlmeier, Tricot; cf. Toma d'Aquino, 1579, 419. Pentru o interpretare diferită, Burnet, 362 (care modifică lecţiunea adoptată de Susemihl, Bywater etc.).

[33] Cf. *E.E.*, VII, 2, 1238 a 2, unde se precizează că este vorba de o medimnă de sare (ὁ μέδιμνος τῶν ἁλῶν).

[34] De pildă, *aceeaşi* plăcere (cf. Burnet, 364).

[35] Cf. Platon, *Symp.*, 183 e.

[36] Cf. *E.E.*, VII, 2, 1236 a 16–30, unde este explicat pe larg acest tip de similitudine.

[37] Cf. *Met.*, E, 2, 1027 a 11 sq., pentru regula generală a accidentalului. Plăcerea şi utilitatea coexistă numai în prietenia bazată pe virtute, în care legătura dintre ele ţine de esenţă, ducând la identificarea lor cu binele.

[38] Cf. *supra*, I, 1098 b 30–1099 a 7; VII, 1152 b 33.

[39] Prietenia ca dispoziţei habituală (ἕξις). Cf. Tricot, 395, n. 3.

[40] Citat dintr-un poet necunoscut.

[41] În orig.: ἡ ἑταιρική, menţionată în *Rhet.*, II, 4, 1381 b 34, printre speciile prieteniei. Cf. şi *infra*, 1161 a 25 sq.; 1161 b 12; 35; 1162 a 10. Termenul din original exprimă mai mult decât echivalentul său în limbile moderne („camaraderie"), implicând o legătură bazată pe afinităţi, mult mai strânsă decât simpla camaraderie, o comunitate a bunurilor şi a vieţii în general. Sub numele de ἑταιρεία au existat în societatea greacă diverse tipuri de asociaţii, unele chiar cu caracter politic. (Detalii asupra acestui subiect, la J.P.A. Eernstmann, *Oikeios, hétairos, épitédeias, philos*, Göttingen, 1932).

[42] Asupra deosebirii dintre ataşament (φίλησις) şi prietenie (φιλία), cf. *supra*, 1155 a 1–2; 1156 a 27 sq. Pentru distincţia dintre sentiment (πάθος) şi dispoziţie habituală (ἕξις), cf. *supra*, II, 1106 a 3 sq. şi n. 33.

[43] Cf. *infra*, 1159 b 2–3; IX, 1168 b 8; *E.E.*, VII, 6, 1240 b 2; Plat., *Legi*, VI, 757 a. Formulă probabilă pythagoreică (cf. Diog. Laert., VIII, 1, 8; v. însă şi obiecţiile lui G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, 143).

[44] Cf. *infra*, IX, 1171 a 11–12; Plat., *Legi*, VIII, 837 a. Calificativul de τέλειον (perfect, desăvârșit), aplicabil ambelor cazuri, reprezintă o „stare maximă“ (Tricot), ce nu poate fi depășită (cf. *Met.*, Δ, 16, 1021 b 15).

[45] Aluzie la platonicieni, evident ironică.

[46] *Supra*, 1156 b 13–15; cf. 1157 a 1–3.

[47] Exemplul dat aici intră în categoria prieteniilor dintre persoane inegale (cf. *infra*, 1158 b 24–29), unde cel mai bun trebuie să fie mai iubit decât iubește. Pentru a se realiza această egalitate proporțională (*i.e.* după merit), în cazul de față prietenul superior prin putere trebuie să fie superior și prin virtute, ca să poată fi iubit în calitate de om virtuos; altfel situația celuilalt ar fi degradantă, dându-i conștiința că iubește nu prietenul în sine, ci serviciile aduse, deci că acceptă o prietenie din interes, incompatibilă cu condiția sa de om virtuos.

[48] *Supra*, 1156 a 16–24; 1157 a 12–14; 20–33.

[49] Cu prietenia perfectă, bazată pe virtute, singura prietenie veritabilă (cf. *supra*, 1157 b 1–5).

[50] Aristotel abordează studiul prieteniei dintre persoane inegale ca și când aceasta ar constitui o nouă specie, dar va preciza (*infra*, 1162 a 34–b 2; cf. și *E.E.*, VII, 4, 1239 a 1–4) că este vorba în realitate de un nou principiu de diviziune, care, combinat cu cel bazat pe obiectele prieteniei, duce la distingerea a șase tipuri de prietenie: fiecare dintre cele trei specii despre care s-a vorbit (prietenia virtuoasă, cea plăcută și cea utilă) pot exista fie între egali, fie între inegali; ele pot fi, de asemenea, omogene sau heterogene (când motivele prieteniei nu sunt aceleași la ambele părți), de unde rezultă că există minimum nouă tipuri de prietenie (cf. Gauthier, 688, care prezintă un tablou complet al variantelor indicate mai sus).

[51] O egalitate proporțională (Cf. *supra*, n. 47.

[52] Motivul acestei diferențe (ilustrat, de altfel, de continuarea textului) rezidă în aceea că prietenia este o asociație ce nu poate rezista între persoane de rang sau merit prea inegal, necesitând astfel prevalența unei egalități cantitative (sau aritmetice), cea după merit fiind doar o derivație, în timp ce justiția distributivă, realizabilă doar pe baza unei egalități proporționale, deci tratând inegal persoane inegale (cf. *supra*, V, 1131 a 15 sqq. și notele), este posibilă între părți de rang oricât de diferit. (Detalii la Tricot, 402, n. 2).

[53] P. Aubenque, *La prudence*..., 180, observă că dificultatea n-ar fi decât de ordin teoretic dacă s-ar limita la a constata transcendența divinității, dar ea afectează esența însăși a prieteniei, dacă e adevărat că prietenia constă în „a dori binele prietenului“: este destinul tragic al prieteniei să dorească pentru prieten un bine cu atât mai mare cu cât prietenia e mai pură și să nu poată subzista totuși decât dacă preitenul „rămâne ceea ce este“ (*infra*, r. 10–11) — nici zeu, nici înțelept, ci simplu om. „L'amitié tend à s'épuiser dans la transcendance même qu'elle souhaite: à la limite, *l'amitié parfaite*

se détruit elle-même (s.a.)". Prietenia umană închide deci în definiția ei o imperfecțiune ce ar putea fi numită *de esență* (s.a.).

[54] Asupra aparentului egoism din această afirmație, cf. *infra*, IX, 8 (1168 a 28–1169 a 36).

[55] În orig.: φιλοτιμία, dorința de stimă, de considerație din partea altcuiva. Secțiunea 1159 a 13–b 2 este paralelă cu *E.E.*, VII, 4, 1239 a 21–b 2.

[56] Cf. *supra*, I, 1095 b 26–30. Compară nevoia de confirmare a valorii personale, izvorâtă din slăbiciune și nesiguranță, la cei ce aleargă după onoare, cu detașarea dată de conștiința valorii la omul grandorii sufletești (*supra*, IV, 3–4).

[57] Iubindu-și prietenul mai valoros pe măsura meritului acestuia, prietenul de condiție inferioară compensează inferioritatea prin intensitatea afecțiunii sale (cf. Toma d'Aquino, 1650, 436).

[58] Cf. Platon, *Lys.*, 215 e, cu corectivul adus de Aristotel în privința caracterului accidental al unei astfel de atracții și menționarea stării intermediare (corespunzătoare măsurii juste în materie de virtute) ca stare de echilibru. De altfel, sursa întregii secțiuni 1159 b 2–23 este platonică: discuția asupra celor două tipuri de prietenie, prima bazată pe asemănare, cealaltă pe contrarii, amintește de *Lys.*, 214 a–216 c, dar felul în care este pusă problema o apropie mai degrabă de *Legi*, VIII, 837 a–b.

[59] *Supra*, 1155 a 22–28.

[60] Conceptul de κοινωνία, expresie a solidarității umane, se aplică la orice asociație sau grup social, chiar și cu caracter temporar sau accidental, de la familie până la cetate (forma de κοινωνία cea mai extinsă și mai caracteristică), ai cărei membri sunt legați prin interese și scopuri comune (cf. și W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, I, 41–42). Acestui concept, studiat în cap. 11–14 (1159 b 24–1162 a 33) ca fundament al unor forme de prietenie de tip utilitar, coextensive unor raporturi juridice corespunzătoare, Aristotel îi va conferi și un sens mai elevat, definind comunitatea de sentimente și idei ce caracterizează prietenia bazată pe virtute (cf., de ex., *infra*, IX, 1171 b 32–33). (Pentru gândirea de tip arhaic ce domină această secțiune, cf. Gauthier, 696 sq.).

[61] Maximă pythagoreică, frecvent citată de autorii antici. Cf. *infra*, IX, 1168 b 7–8; Euripide, *Oreste*, 735; *Andr.*, 376–377; Plat., *Gorg.*, 507 e; *Lys.*, 207 c; *Rep.*, IV, 424 a; V, 449 a; Cicero, *De off.*, I, 16, 51; Martial, II, 43, 1 etc.

[62] Interesul general, scop al societății politice, ce absoarbe în el toate interesele particulare, este viața fericită (τὸ εὖ ζῆν) a tuturor membrilor societății, condiționată însă de virtute (cf. *Pol.*, III, 1278 b 19–23). V. și Joachim, 250; J. R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 242 sq.

[63] În orig.: θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν. Primele erau confrerii religioase dedicate în general lui Dionysos, celelalte asociații cu caracter profan, instituite în vederea organizării unor banchete la care fiecare conviv trebuia să-și aducă contribuția prin plata unei cotizații. Întreaga frază este, evident, o interpolare.

[64] Primițiile erau primele fructe culese, trufandalele rezervate totdeauna zeilor, ca ofrandă.

[65] Analiza sumară a tipurilor de constituție introdusă aici își găsește justificarea în paralelismul lor cu diversele tipuri de comunitate naturală și formele de prietenie corespunzătoare acestora (paralelism subliniat *infra*, 1160 b 22 sq.). Descrierea fiecărei constituții normale în opoziție cu forma deviată pune în evidență diferența esențială dintre ele, primele având ca scop binele public, interesul general (τὸ κοινῇ συμφέρον), celelalte urmărind interesele particulare ale conducătorilor (cf. *Pol.*, III, 7, 1279 a 35 sq.). Pentru completarea prezentei clasificări, cf. *Pol.*, III, 6–18; IV, 1–10; VI, 1–8 etc. (în special III, 7, 1279 a 22–1270 b 10); *Rhet.*, I, 8, 1365 b 29–1366 a 8. Asupra concepției aristotelice despre constituții și a influențelor platonice, cf. W. L. Newman, *op. cit.*, I, 214–225; II, 385–401 *(Appendix A: the Relation of the teaching of the Nic. Eth. to that of the Politics)*; III, XXVII–XXXVIII; L. Robin, *La pensée gr.*, ed. cit., 329–331; Joachim, 251–253; Tricot, 410, n. 1.

[66] Pentru Platon (*Rep.*, VIII, 545 b–550 c), timocrația, din care Aristotel face aici un regim întemeiat pe un anumit venit *(cens)*, era forma de guvernământ bazată pe onoare, în timp ce forma de guvernământ întemeiată pe cens era oligarhia (recunoscută ca atare și de Aristotel, *Rhet.*). Asupra aparentelor divergențe dintre textul de față și cele din *Politica*, cf. Gauthier, 699–700.

[67] Este vorba, evident, de formele de guvernământ normale. Cf. *Pol.*, III, 14–18; 7, 1279 a 39–b 3, unde sunt indicate și criteriile de apreciere: monarhia este considerată în principiu forma optimă de guvernământ, cu condiția ca autoritatea regală s-o dețină omul cel mai merituos din toate punctele de vedere, cu alte cuvinte un om perfect (ceea ce, în fapt, este aproape o imposibilitate). Regimul censitar, dimpotrivă, în principiu este o constituție mai rea, fiind o imposibilitate să găsești un număr prea mare de oameni cu o valoare perfectă; în fapt însă este cea mai bună, pentru că, investind cu autoritate clasa mijlocie, asigură realizarea unui echilibru.

[68] Cf. *Pol.*, III, 7, 1279 b 6; IV, 10, 1295 a 19; V, 10, 1311 a 2.

[69] Adică rege doar cu numele, fără a exercita autoritatea regală, analog arhontelui-rege atenian, care era tras la sorți și purta acest titlu onorific, păstrând din vechea regalitate doar unele atribute religioase (cf. *Pol.*, VI, 2, 1318 a 2 sq.).

[70] Cf., pentru detalii, *Pol.*, IV, 11. Pentru comparația dintre criteriul numeric adoptat de Platon (*Polit.*, 297 c–303 b) și cel calitativ adoptat de Aristotel (*Pol.*, III) în clasificarea constituțiilor, cf. Gauthier *ad l.*

[71] Pasaj paralel cu *E.E.*, VII, 9, 1241 b 27–32; 10, 1242 a 1–18; cf. *Pol.*, I, 12, 1259 b 10–17. În concepția aristotelică familia aflându-se la baza statului, și structurile politice derivă de la cele familiale, care le servesc drept model.

[72] Cf., de ex. *Il.*, I, 503; 544.

[73] Cf. *Pol.*, I, 13, 1260 a 9–14.

[74] După normele juridice grecești, o fiică nu-și putea moșteni tatăl decât dacă era unicul copil; chiar și în acest caz însă, ea nu era decât o purtătoare de dotă, nu o moștenitoare propriu-zisă, având obligația să se căsătorească cu ruda cea mai apropiată, căreia i se încredința succesiunea și administrarea ei (pentru detalii, cf. G. Drago, *op.cit.*, 126). Autoritatea despre care este vorba aici consta în dreptul acordat de lege unei asemenea femei să ceară, în anumite cazuri, desfacerea căsătoriei și să contracteze o alta, în care avea dreptul să-și transfere și averea.

[75] În orig.: τῶν οἰκήσεων, pe care Toma d'Aquino (1687, 444), le compară cu localurile în care se întâlneau camarazii, spre deosebire de οἰκία, domiciliul unei familii organizate, ce implică un cap de familie.

[76] Cf., de ex., *Il.*, IV, 413.

[77] În cazul regelui, datorită caracterului ereditar al regalității.

[78] Cf. *supra*, V, n. 32; 37, unde este vorba de dreptatea proporțională, caracteristică regimului aristocratic. Cf. și Joachim, 252. Superioritatea naturală a bărbatului asupra femeii, despre care este vorba aici, constă în capacitatea sa de a delibera și a decide (cf. *Pol.*, I, 13, 1260 a 7–14); protecția oferită soției prin exercitarea autorității conferite de această superioritate îi dă dreptul la a primi în schimb mai multă afecțiune.

[79] Cf. *Pol.*, I, 4, 1253 b 27–32. Pentru stadiul instrumentist al psihologiei aristotelice, indicat de comparația cu raportul dintre suflet și corp (*supra*, 1161 a 35), cf. F. Nuyens, *op. cit.*, 192.

[80] S-a remarcat aici o încercare din partea lui Aristotel de a rezolva contradicția dintre concepția despre „umanitate“, prietenie ce se extinde la întreaga speță umană (cf. *supra*, 1155 a 20–21), și teoriile sale politice, care privesc sclavul, în calitate de sclav, ca ființă inferioară prin natură; dacă în calitate de sclav el este considerat un simplu instrument, în esența sa de om are dreptul la justiție și prietenie (cf. *Pol.*, I, 6, 1255 b 12–15, unde acest drept i se recunoaște și ca sclav; cf. și Gauthier *ad l.*; Dirlmeier, 186, n. 4; pentru condiția de sclav, în general, M. Defourny, *Aristote. Études sur la Politique*, Paris, 1932, 27–38).

[81] *Supra*, 1159 b 30–32.

[82] Cf. *supra*, n. 41.

[83] Convenția sau acordul (ὁμολογία) pe care se bazează asemenea prietenii, stabilite în vederea unui interes comun, le dă un caracter *artificial*, spre deosebire de comunitățile *naturale*, ce ocupă un loc aparte, constituite din legături de rudenie sau de camaraderie (cf. Tricot, 417, n. 6).

[84] Cf. *supra*, 1156 a 31 și n. 28.

[85] Asupra dificultăților acestui pasaj, a cărui idee generală pune în evidență faptul că o ființă ce dă naștere altei ființe posedă o conștiință mai clară a dependenței acestei ființe de ea (și, proporțional cu aceasta, un grad de iubire mai înalt) decât conștiința acesteia din urmă că aparține celeilalte, cf. L. Robin *Aristote*, ed. cit., 244.

[86] „Ce qui donne naissance à l'altruisme, c'est donc bien une sorte de rayonnement par lequel l'egoïsme s'étend hors de soi" (L. Robin, *ibid.*).

[87] Proverb citat de Platon, *Phaidr.*, 240 c; cf. Arist., *E.E.*, VII, 2, 1238 a 33; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 15.

[88] Dacă familia, fiind mai necesară, este anterioară din punct de vedere *cronologic*, cetatea este anterioară din punct de vedere *ontologic*; cu alte cuvinte, cetatea este scopul însuși, la realizarea căruia familia contribuie în calitate de mijloc (cf. Gauthier, *ad l.; Pol.*, I, 2, 1252 a 26–30; 1253 a 18–29).

[89] Cf. *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7–17.

[90] Prietenia virtuoasă dintre soți nu este o prietenie între egali, ci implică un raport de superioritate (soțul, datorită superiorității sale naturale, este destinat să comande, el singur putând poseda o virtute perfectă, în timp ce soția posedă virtutea unui supus). Cf. *Pol,*, I, 13, 1259 b 28–32; 1260 a 14–31.

[91] În orig.: ἤ πῶς δίκαιον, privind raporturile de drept coextensive formelor de prietenie.

[92] *Supra*, 1156 a 7.

[93] Cu alte cuvinte, unde prietenii își pot oferi reciproc avantaje egale sau diferite (adică fie plăcere, fie utilitate, termenul ὠφελεία desemnând avantajul obținut în fiecare dintre aceste cazuri).

[94] Cf. *supra*, V, 1134 b 18–1135 a 3; *Rhet.*, I, 13, 1374 a 18–26; 14, 1375 a 15–19; pentru teoria aristotelică despre echitate, cf. *supra*, V, 1137 a 31 sq. Prieteniile corespunzătoare acestor forme de drept, cea morală (ἡ ἠθική) și cea legală (ἡ νομική), despre care va fi vorba în acest capitol, reprezintă, în fapt, aplicarea termenului de φιλία la două tipuri de legături interesante, cu caracter comercial, prima fiind o obligație asumată pe încredere (bazată pe echitate și drept natural), cealaltă o obligație de drept strict (încheiată pe baza unui contract și sancționată de lege).

[95] Un astfel de contract se rezumă la o legătură strict comercială, spre deosebire de cea care, acordând un răgaz în virtutea bunei credințe (κατὰ πίστιν, *infra*, r. 31), conține și un element dezinteresat, apropiind-o de prietenia morală. (Despre caracterul ambiguu al prieteniei utilitare, care nu este nici veritabilă prietenie, nici legătură total interesată, cf. Tricot, 423 n. 3; 424, n. 2).

[96] Aluzie la o formă de legislație arhaică, specifică unui stadiu primitiv al comerțului. Cf. *infra*, 1164 b 12–16; Platon, *Rep.*, VIII, 556 a; *Legi*, V, 742 c etc.; Theophr., *fr. 97, 5*, Wimmer etc.

[97] Nefiind vorba aici de prietenie dezinteresată, ci de una cu scop utilitar, schimbul de servicii trebuie să aibă loc, pentru a fi corect, ca și când ar fi fost stabilit printr-un contract. Acesta este și sensul afirmației din fraza anterioară că „nu trebuie să tratezi pe cineva ca prieten împotriva voinței sale", adică să-i ceri să facă binele fără să aștepte recompensă (cf. *supra*, 1163 a 1), așa cum numai un prieten dezinteresat o poate face.

[98] În acest caz nu este vorba de o tranzacție comercială, în care se cere plata unei valori strict echivalente, ci de angajamente cu aparență amicală și cu un caracter mai liberal.

[99] Cf. Hesiod, *Munci și zile*, 349–350.

[100] Cf. *supra*, V, 1131 b 29–31; *Pol.*, III, 9, 1280 a 25–31.

[101] Cf. *supra*, 1158 b 27; 1159 a 35–b 3; 1162 a 34–b 4.

[102] Cf. *infra*, IX, 1164 b 2–6.

[103] Despre ἀποκήρυξις, declarație publică prin care un tată avea dreptul să-și renege fiii, cf. Platon, *Legi*, XI, 928 e. Nu cunoaștem detalii referitoare la condițiile, modalitățile sau consecințele unui asemenea act; se știe însă că legile grecești (spre deosebire de cele romane, cf. Sen., *De benef.*, VI, 4, 2) interziceau renegarea tatălui de către fii, admițând doar intentarea, în anumite cazuri (demență, corupție etc.), a unor procese ce aveau ca urmare retragerea dreptului de a-și administra bunurile sau chiar eliberarea fiului de obligația de a-și întreține părintele (cf. Aischines, *Contra Tim.*, 13).

[104] Ajutor constând în întreținerea părinților la bătrânețe (cf. Burnet, 399, care atrage atenția că aici ἐπικουρία are sensul de γηροτροφία).

CARTEA A IX-a

[1] *Supra*, V, 1132 b 31–33; VIII, 1158 b 27; 1159 a 35–b 3; 1162 a 34–b 4; 1163 b 11–12, unde Aristotel s-a referit însă în mod expres la alte tipuri de prietenie, nu la cele eterogene, despre care este vorba aici (prietenii în care fiecare dintre parteneri urmărește altceva, de pildă unul plăcerea, altul interesul). Cf. și *E.E.*, VII, 10, 1243 b 15–38.

[2] Unii comentatori (Burnet, Dirlmeier, Tricot), sprijinindu-se pe *E.E.*, VII, 10, 1243 b 30, subînțeleg: κοινωνίᾳ („în comunitatea politică"); alții (Ramsauer, Stewart, Ross, Gauthier), subînțeleg: φιλίᾳ („în prietenia politică"), invocând *E.E.*, VII, 10, 1242 b 35. Adoptăm această a doua interpretare, admițând însă posibilitatea ambelor (dat fiind că Aristotel face din κοινωνία fundamentul unor forme de prietenie, cf. *supra*, VIII, 1159 b 25 sq. și n. 60). Pentru exemplul cizmarului, cf. *supra*, V, 1133 a 8–11.

[3] Cf. *supra*, V, 1133 a 19 sq.

[4] Relațiile erotice implicate de prietenia despre care este vorba aici nu sunt cele dintre un bărbat și o femeie, ci dintre un bărbat matur și un adolescent, relații din care

Aristotel exclude totdeauna orice element senzual. Ele presupun o pasiune (cf. *supra*, VIII, 1156 b 2; *E.E.*, III, 1, 1229 a 21) ce poate duce până la un punct culminant afecțiunea inclusă de prietenie, pasiune exclusivistă prin natura sa (VIII, 1158 a 11–13; IX, 1171 a 11–12), o dorință de intimitate sensibilă (cf. *E.E.*, VII, 12, 1245 a 24–26) definită totodată prin simțul văzului (cf. *supra*, VIII, 1157 a 6–12; *infra*, IX, 1167 a 4–7; 1171 b 25–31; *Rhet.*, I, 11, 1370 b 19–24): imaginea frumuseții fiind sursa iubirii, plăcerea urmărită de îndrăgostit este prin excelență bucuria unei contemplări aproape estetice a acestei imagini (cf. Platon, *Phaidr.*, 250 d–e). Prietenia erotică, prin excelență o prietenie a contrariilor (cf. *supra*, VIII, 1155 b 3–6; 1159 b 15–19; *E.E.*, VII, 1, 1235 a 14–16), este aproape întotdeauna heterogenă, îndrăgostitul oferind atenții și avantaje în schimbul plăcerii (cf. *supra* VIII, 1157 a 12–14; *E.E.*, VII, 10, 1243 b 17–20). Cf. Gauthier, 719–720.

[5] *Supra*, VIII, 1156 b 9–12; 1157 a 10–12.

[6] Plăcerea de a fi sperat un onorariu bun. După Plutarh (*De Alex. fortuna*, 333), autorul acestei farse ar fi fost tiranul Dionysios.

[7] Cf. *supra*, VIII, 1163 a 9–23, secțiune față de care Rassow (urmat de Susemihl) consideră pasajul 1164 a 22–b 21 ca o a doua redactare.

[8] Cf. Platon, *Prot.*, 328 b.

[9] Fragment dintr-un vers de Hesiod (*Munci și zile*, 370), al cărui sens este că un om, chiar și când este prieten, trebuie să-și primească răsplata fixată de comun acord.

[10] Pentru opinia lui Aristotel despre sofiști, a căror înțelepciune o consideră doar aparentă (φαινομένη σοφία), cf. *Resp. sof.*, I, 165 a 22–23; II, 171 b 28–30; *Met.*, Γ, 2, 1004 b 18 etc.

[11] *Supra*, VIII, 1162 b 6–13.

[12] Cf. *supra*, VIII, 1163 a 22–23; III, 1111 b 5–6; *infra*, X, 1178 a 34–b 3. Pentru importanța alegerii deliberate ca moment propriu-zis etic, cf. P. Aubenque, *La prudence...*, 138.

[13] Cf. *supra*, VIII, 1163 b 16–18; *infra*, 1165 a 24.

[14] Cf. *supra*, V, 1131 a 2–5, fără ca relațiile de care este vorba să fie echivalentul propriu-zis al celor menționate acolo. Burnet (403–404) face observația că Aristotel omite în mod deliberat o latură a realității, valoarea unui produs rezultând și din costul producerii lui; dacă vânzătorul nu ar obține nici un beneficiu, l-ar retrage de pe piață.

[15] Punând problema competenței, care în anumite cazuri trebuie să fie preferată virtuții (cf. *Pol.*, V, 9, 1309 a 33–b 3; *Const. Ath.*, 23, 2–3), Aristotel evită „eroarea moralismului îngust, ce acordă totul omului virtuos, fie el și incompetent“ (Gauthier), făcând distincția între planuri diferite. — Capitolele ce urmează vor studia dificultățile ce pot surveni în diversele tipuri de relații amicale pe care același om le poate avea cu diferite persoane. Asupra „cazuisticii“ prieteniei, cf. Burnet, 404.

[16] *Supra*, I, 1094 b 11–27; 1098 a 26–29; II, 1104 a 1–9.

[17] Reguli de conduită menționate adesea de autorii greci, cf. de ex. Aristofan, *Norii*, 993; Xen., *Mem.*, II, 3, 16; *Cyr.*, VIII, 7, 10; Platon, *Rep.*, IV, 425 etc.

[18] Cu alte cuvinte, pentru virtutea sa, obiect al singurei prietenii veritabile, în opoziție cu cele bazate pe interes sau plăcere.

[19] Probabil *supra*, VIII, 1162 b 23–25, deși acolo problema este restrânsă la sfera prieteniei legale.

[20] Cf. Theognis, 119–124; Demosthenes, *Contra Lept.* 167; *Contra Timocr.*, 212–214.

[21] În acest caz, eroarea aparține mai degrabă celui ce s-a înșelat, considerând virtuos un om care, în realitate, nu era, din moment ce a fost posibil să se schimbe; adevărata virtute este stabilă (cf. *supra*, I, 1100 b 33–35) și, tocmai pentru a nu fi confundată cu aparențele ei, alegerea unui prieten virtuos necesită prudență și timp, condiții pentru verificarea caracterului său (cf. *supra*, VIII, 1156 b 25–32; 1158 a 14–18; *infra*, 1166 b 34–35 etc.).

[22] Text incert, comportând variante. Cuvintele οὔτε δὲ φιλητέον πονηρόν („nici nu trebuie să iubim ce e rău") sunt respinse, ca inautentice, de Ramsauer, Susemihl, Stewart ș.a. V. și Burnet, 408.

[23] *Supra*, VIII, 1155 a 34–35. Despre φιλοπονηρία (atracția viciului, gustul pentru viciu), cf. Theophr. *Caract.*, XXIX.

[24] Adică la caracterul său inițial (care, transformându-se, s-a alterat), deci la *natura* și nu la *virtutea* sa (pe care, dacă ar fi avut-o, n-ar fi pierdut-o), cum observă Gauthier, care atrage atenția asupra optimismului aristotelic cu privire la virtute (neconcepând posibilitatea decăderii omului cu adevărat virtuos) și pe de altă parte a pesimismului său cu privire la viciu (necrezând în redresarea omului vicios).

[25] *Supra*, VIII, 1157 b 17–26.

[26] Examinând (în capitolul de față și în următoarele) natura prieteniei, Aristotel situează în dragostea de sine a omului virtuos fundamentul ontologic (Stewart) al sentimentelor dezinteresate față de semeni, privind-o ca pe un principiu și totodată criteriu de judecată al acestora (κανών, cf. *E.E.*, VII, 6, 1240 a 10). „Egoismul" omului virtuos nu este așadar diferit în esență de altruism, „qui n'est qu'un déploiement et un transfert de l'amour de soi bien compris, le bien'être d'autrui devenant ainsi un objet d'intérêt aussi direct que l'amour de soi" (Tricot, 441, n. 4; vezi însă și obiecțiile suscitate de această concepție, menționate de L. Robin, *Aristote*, ed. cit., 241–247). Cum toate sentimentele ce caracterizează prietenia (τὰ φιλικά, cf. *supra*, r. 1) le resimte omul virtuos față de partea cea mai elevată din natura sa, intelectul (νοῦς), ceea ce a dus la sublinierea intelectualismului concepției aristotelice despre prietenie, s-a considerat că φιλία poate fi privită ca „l'utilisation sociale de la φρόνησις" (Tricot, *ibid.*), locul ei în acest tratat fiind o trecere de la înțelepciunea practică (φρόνησις) la cea speculativă (σοφία), ce va constitui obiectul c. X (cf., în acest sens, Burnet, 345). Pentru analiza întregului capitol, v. și Joachim, 254–255. Cf. și *E.E.*, VII, 6, 1240 a 5–1240 b 37.

[27] Ceea ce dovedește și mai mult dezinteresul sentimentelor lor, pe care și le păstrează chiar dacă, în asemenea situații, nici unul nu se mai poate bucura de binele oferit de prezența celuilalt. Pentru tenta ironică a acestei fraze, cf. Gauthier, *ad l.* (care vede în ea o excelentă trăsătură de comedie).

[28] Pasajul vizează teoriile vehiculate de platonicienii contemporani lui Aristotel, în special Speusippos și Xenokrates (aspect bine pus în lumină de H. von Arnin, *Die drei arist. Ethiken...*, 109–112), pentru care cele cinci sentimente amicale (tratate în continuare ca simple elemente componente ale prieteniei) defineau fiecare în parte prietenia (cf. *M.M.*, II, 12, 1211 b 40); primii puneau accentul pe caracterul dezinteresat al prieteniei (cf. *supra*, VIII, 1155 b 27–31), ceilalți pe viața de intimitate pe care o implică (cf. *E.E.*, VII, 6, 1240 a 28–40). Cf. și *supra*, VIII, n. 24.

[29] *Supra*, III, 1113 a 33. Cf. și II, n. 70 (pentru ὁ σπουδαῖος, tradus aici prin „omul virtuos").

[30] La omul virtuos, partea dezirantă a sufletului este în armonie cu partea rațională (cf. *supra*, I, 1102 b 28), obiectul aspirației ambelor fiind același.

[31] Cu alte cuvinte, „omul este intelectul" (cf. *infra*, r. 22–23; X, 1178 a 7; cf. și *Protr.*, *fr.* 6 W) în care rezidă esența personalității umane, elementul ei cel mai elevat (cf. *infra*, IX, 1168 b 28–36; X, 1177 b 34–1178 a 3), cu care omul se identifică. Această concepție, din care Aristotel face pivotul antropologiei sale din *Etici*, reprezintă prelungirea unei idei platonice (cf. în special *Legi*, XII, 959 a–b; cf. și *Alcib.*, 130 a–d) căreia-i va rămâne fidel până la tratatul *De anima*. (Pentru filiația platonică, cf. W. Jaeger, *op. cit.*, 256; M. Pohlenz, *Griechische Freiheit, Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg, 1955, 106–108; Dirlmeier, 200, n. 8; 207, n. 9; pentru comparația cu doctrina din *De anima*, unde omul este un compus, iar intelectul activ separat de suflet, cf. R.-A. Gauthier, *La morale...*, 43–45).

[32] În orig.: τοῦτο ᾧ φρονεῖ, principiul ce gândește, în sensul în care Platon folosea termenul de φρόνησις (rațiune, gândire pură, înțelepciune); cf., de ex., *Phaid.*, 79 d Cf. Tricot, 444, n. 1.

[33] Cf. *supra*, III, 1117 b 11–12; *infra*, 1170 a 28; b 3.

[34] Textual: „ca acest altul ce ar deveni" (ἐκεῖνο τὸ γενόμενον), în sensul: „cu această condiție (de a deveni un altul)". Păstrăm lecțiunea tradițională, renunțând la croșetele prin care Bywater (urmându-l pe Vermehren) respinge aceste cuvinte ca inautentice; dimpotrivă, împreună cu Burnet, Tricot, Gauthier ș.a., le considerăm necesare pentru completarea ideii acestei fraze destul de dificile.

[35] Paranteză obscură, diferit intepretată. Sensul ei se clarifică dacă ținem seama de fraza următoare, chintesență a întregului pasaj: binele pe care-l poate dori omul virtuos este cel al părții din el care gândește; numai ea îl exprimă, ea este *el însuși*, în timp ce partea dezirantă a sufletului este *un altul* decât el, iar a dori binele acesteia din urmă ar însemna să dorești binele *altcuiva* (cf. *infra*, X, 1178 a 2–4). Or, binele ni-l dorim

nouă înșine și dovada cea mai concludentă este că n-am accepta să posedăm tot binele din lume dacă asta ne-ar impune condiția de a deveni un altul, nici măcar de a deveni un zeu (după cum n-am dori acest lucru nici prietenilor noștri, cf. *supra*, VIII, 1159 a 5–12). Cf. Gauthier, *ad l.*; Tricot, 444, n. 2; Mazzarelli, 386, n. 17.

[36] Omul virtuos nu se pune niciodată în situația de a-și regreta actele, pentru că nu comite niciodată acte reprobabile, care l-ar obliga să roșească (cf. *supra*, IV, 1128 b 10–35). Consecvența pe care i-o imprimă posesiunea virtuții (privită ca ἕξις) conferă un caracter infailibil conduitei sale, pe care o stăpânește în asemenea măsură, încât alege binele în mod spontan (virtutea fiind impregnată în natura lui, devenind un fel de a doua natură). Toate gândurile și actele sale orientându-se spre bine, ca expresie a unei perfecte armonii interioare (cf. *supra*, r. 12–14), el posedă în gradul cel mai înalt capacitatea de a fi prieten (și sieși, și altora), în același timp în care bogăția vieții sale spirituale (cf. *supra*, r. 26–27) îi permite detașarea, independența necesară pentru a-și ajunge sieși (pentru relația dintre αὐτάρκεια și φιλία, v. R.-A. Gauthier, *La morale...*, 118–119). Schițând aceste trăsături, Aristotel anticipează aici ceea ce în c. X va fi portretul omului contemplativ, al filosofului.

[37] Referire la definițiile platonicienilor (cf. *supra*, n. 28), pe care Aristotel, chiar dacă le recunoaște parțial valabilitatea, nu și le asumă ca atare, considerându-le insuficiente.

[38] Problema va fi studiată *infra*, 1168 a 28–1169 b 2.

[39] Aluzie la diviziunea platonică (tripartită) și la cea aristotelică (bipartită) a sufletului (cf. *supra*, I, 1102 a 27 sq. și n. 142). Cf. *E.E.*, VII, 6, 1240 a 12–21; Burnet, 413. (Pentru alte interpretări, ca și pentru discuția filologică a pasajului, ce prezintă dificultăți considerabile, cf. Gauthier *ad l.*).

[40] Pentru caracterizarea lipsei de stăpânire, cf. *supra*, VII, 1–11. Pentru diversele categorii de vicii menționate mai sus, cf. *supra*, III, 1110 a 28–29; VII, 1145a 17–18; 1148 b 15–1149 a 20; 1149 b 26–1150 a 8 etc.

[41] Aluzie la oamenii care, din slăbiciune de caracter, se abțin să facă binele de frica durerii (cf. *supra*, VII, 1150 a 9–b 19).

[42] Cf. *supra*, III, n. 87.

[43] Deși Aristotel se referă, în general, la omul vicios, conflictul interior descris aici este specific omului nestăpânit (cf. *supra*, I, 1102 b 14–23), viciul propriu-zis antrenând spre rău toate părțile sufletului. Verbul στασιάζει (împrumutat de la Platon, cf. *Rep.*, I, 352 a; IV, 442 d etc.), aplicat metaforic acestui conflict dintre părțile sufletului, evocă imaginea disensiunilor politice (cf. *infra* 1167 a 34; b 14).

[44] *Supra*, VIII, 1155 b 32–1156 a 5. Cf. și *E.E.*, VII, 7 1240 b 38–1241 a 14.

[45] Termen din original: φίλησις, pe care-l traducem de obicei prin „atașament" sau „afecțiune" (cf. *supra*, VIII, 1157 b 28–31), exprimă în prezentul pasaj un sentiment mai intens, mai apropiat de iubirea propriu-zisă (ἔρως), fără a-i include însă toate semnificațiile; este mai degrabă ceea ce s-ar putea numi „iubire pasională", așa cum

sugerează menționarea „dorinței" (ὄρεξις, cf. *supra*, I, n. 152) și a „tensiunii" (διάτασις, termen de origine medicală, ce exprimă o mișcare violentă a sufletului spre atingerea obiectului iubit; cf., în acest sens, Toma d'Aquino, 1882, 480). V. și Tricot, 447, n. 2.

[46] Cf. Platon, *Crat.*, 420 a–b. Pentru o descriere mai detaliată a începutului iubirii, cf. *Rhet.*, I, 11, 1370 b 19–24.

[47] Textual: „o prietenie leneșă" (ἀργὴν... φιλίαν), în sensul de necultivată.

[48] Singura prietenie pentru care bunăvoința poate constitui un început (ἀρχὴ φιλίας, *supra*, r. 3) este cea bazată pe virtute, așa cum va arăta și continuarea textului. Ea poate deveni prietenie propriu-zisă numai dacă este reciprocă și neignorată de nici unul dintre cei doi (cf. *supra*, VIII, 1156 a 3–5).

[49] Cf. *supra*, VIII, 1155 a 24 sq.; *E.E.*, VII, 7, 1241 a 15–33. Dintre prieteniile de tip utilitar, bazate pe comunitatea de interese (κοινωνία, cf. *supra*, VIII, 11 și n. 60; 62), concordia (ὁμόνοια) reprezintă forma cea mai extinsă, al cărei obiect îl constituie domeniul intereselor civice; ὁμόνοια definește acordul dintre membrii unei cetăți în aspirația spre binele comun. De aici și caracterul ei de „prietenie politică" (πολιτικὴ φιλία, *infra*, 1167 b 2); de altfel, conceptul însuși de ὁμόνοια, pe care Aristotel îl transpune în sfera moralității, aparține limbajului politic (utilizat frecvent ca atare de Tucidide, de ex.).

[50] Pittakos, unul dintre cei șapte înțelepți (cf. *supra*, III, n. 65; *Pol.*, III, 14, 1285 a 30–b 1), care fusese în unanimitate ales tiran al Mitylenei, se retrage din viața politică după zece ani de guvernare, fără să cedeze insistentelor rugăminți ale concetățenilor de a-și păstra prerogativele.

[51] Tragedie de Euripide, al cărei subiect îl constituie rivalitatea dintre fiii lui Oedip, Eteocle și Polynice, pentru tronul Thebei.

[52] Bywater și alți editori preferă numele comun εὔριπος (ce desemnează orice braț de mare agitat); aici însă este vorba (cum demonstrează Dirlmeier, 204, n. 5) chiar de Euripos, strâmtoare ce separă ins. Eubeea de Beoția, celebră pentru repeziciunea și violența cu care i se schimbau curenții (cf. Platon, *Phaid.*, 90 c, la care, de fapt, se face aluzie).

[53] Asupra naturii „obligațiilor (sau serviciilor) publice", cf. *supra*, IV, 1122 b 19–23 și n. 20.

[54] Cf. *supra*, IV, 1124 b 9–17, unde problema dezvoltată în acest capitol a fost atinsă doar în treacăt (în portretul omului grandorii sufletești). Cf. și *E.E.*, VII, 8, 1241 a 34–b 9. În *Rhet.*, I, 13, 1374 b 17–18, se atrage atenția că a fi echitabil înseamnă a-ți aminti mai mult de binefacerile primite decât de cele aduse; cf. și Plat., *Legi*, V, 729 b–c.

[55] *Fr. 146* Kaibel (*Com. gr. fr.*, Berlin, 1909).

[56] Cf. *supra*, IV, 1120 b 13–14; *Rhet*, I, 11, 1371 b 21–25.

[57] Raționamentul din r. 5–9 (ce constituie primul dintre argumentele pe care Aristotel își fondează propria soluție) poate fi transpus în forma unui silogism: ceea

ce este în act (existența noastră, de ex.) este obiect de iubire (φιλητόν): opera (τὸ ἔργον) reprezintă ceea ce este în act (actualizarea autorului ei); deci opera este obiect de iubire. Se poate vorbi aici de o aplicare la raporturile dintre binefăcător și beneficiarul său a teoriei aristotelice despre potență și act (cf. *Phys.*, III, 2, 202 a 13–202 b 22; *Met.*, K, 9, 1065 b 5–1066 a 34). Binefăcătorul își iubește beneficiarul așa cum artistul își iubește opera, care este el însuși (într-un anume sens numai, quidditățile lor fiind diferite), pentru că opera realizează potențele pe care artistul le poartă în sine. Opera fiind o prelungire a autorului ei, dragostea acestuia pentru operă este o formă a dragostei de sine (cf. Tricot, 453, n. 1; P. Aubenque, *Le problème de l'être...*, 442–443).

[58] Cf. *Met.*, Λ, 7, 1072 b 16–18. Plăcerea dată de activitate și de amintirea ei fiind asociată cu dragostea numai în persoana agentului, rezultă și din acest argument că binefăcătorul este cel ce iubește mai mult.

[59] Prezentul argument reflectă teoria menționată *supra*, VIII, 1159 a 27–1159 b 1, referitoare la superioritatea actului de a iubi (φιλεῖν) față de starea pasivă de a fi iubit (φιλεῖσθαι). Pentru superioritatea, în general, a factorului activ asupra celui pasiv, cf. *De an.*, III, 5, 430 a 18.

[60] Cf. *supra*, VIII, 1161 b 27 sq. și n. 85.

[61] Pentru soluționarea aporiei prezente în acest capitol, Aristotel va face o subtilă cazuistică a conceptelor de φιλαυτία (lit.: „dragoste de sine") și φίλαυτος (lit.: „cel ce se iubește pe sine"), punând în evidență echivocul acestor concepte, în care se poate distinge un sens negativ (corespondent al noțiunilor moderne de „egoism" și „egoist", dragostea de sine excesivă, în care Platon, *Legi*, V, 731 d–732 b surprinsese sursa tuturor viciilor) și altul pozitiv, singurul veritabil, ce raportează totul la partea cea mai elevată a sufletului, intelectul; despre acest „egoism" al omului virtuos, ce ajunge să fie asociat până și cu ideea sacrificiului de sine (cf. *infra*, 1169 a 19–20), se poate spune că se confundă cu altruismul. (Pentru detalii, cf. L. Robin, *Aristote*, ed. cit., 245–246; Mazzareli, 393).

[62] În sensul că nu face nimic în mod gratuit, ci numai din obligație. Despre diversele interpretări ale acestei fraze, cf. Gauthier, *ad l.*

[63] *Supra*, cap. 4 (1166 a 1–b 30) și n. 26, unde sunt anticipate într-o măsură problemele puse în prezentul capitol.

[64] Cf. Euripide, *Or.*, 1045.

[65] Cf. *supra*, VIII, 1159 b 31–32 și n. 61.

[66] Cf. *supra*, VIII, 1157 b 36 și n. 43.

[67] Cf. Theocr., XVI, 18; Athen., IX, 383 b etc.

[68] În orig.: τὸ κυριώτατον, adică partea intelectivă (νοῦς). Cf. *supra*, 1166 a 15 sq. și n. 31.

[69] Omul se identifică cu intelectul său, pentru că intelectul este cel prin care domină pasiunile. (Despre stăpânirea și nestăpânirea de sine, cf. *supra*, VII, 1–11).

[70] Cf. *supra*, III, 1111 b 6–10; 1112 a 13–14; actele îndeplinite în mod rațional (μετὰ λόγου) sunt acte predeliberate (τὰ προβεβουλευμένα), iar alegerea deliberată este, ca principiu, omul însuși (cf. *supra*, VI, 1139 b 5 și n. 18).

[71] Ceea ce diferențiază egoismul omului virtuos de egoismul vulgar, situându-le la poli opuși, este caracterul dezinteresat al celui dintâi față de caracterul interesat al celuilalt (cf. *supra*, 1165 b 15–19). Egoismul omului virtuos rezidă în urmărirea exclusivă a frumosului moral (deci a binelui), pentru atingerea căruia este capabil să renunțe fără ezitare la orice interes personal (cf. *infra*, 1169 a 26–32). Caracterizarea de la sfârșitul capitolului amintește de portretul omului generos (*supra*, IV, 1119 b 22–1122 a 18, în spec. 1120 a 22 sq.; 1121 a 5 sq.), precum și de anumite trăsături ale omului grandorii sufletești (*supra*, IV, 1123 a 35–1125 a 17); în orice virtute, de fapt, se poate recunoaște acest egoism nobil, componentă a oricărei personalități morale (cf., în acest sens, J.R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 210–211; 225).

[72] În realitate, omul vicios nici nu se iubește pe sine (pentru asta ar trebui să-și iubească intelectul, singurul care se identifică cu omul); iubind doar partea irațională a sufletului (cf. *supra*, 1168 b 21), iubește *un altul* (cf. *supra*, n. 35).

[73] Asupra alegerii deliberate ca act al intelectului, cf. *supra*, III, 113 A 6–7 și n. 52.

[74] Cf. *E.E.*, VII, 12, 1244 b 1–1245 a 26. Pentru analiza prezentului capitol, în ansamblul său, cf. Joachim, 257–261.

[75] Asupra conceptului de αὐτάρκεια, ca atribut al fericirii, cf. *supra*, I, n. 74.

[76] Euripide, *Or.*, 667; cf. și *Heracl.*, 1338–1339.

[77] Cf. Herodot, V, 24, 3; Xen., *Mem.*, II, 4, 1–2; Euripide, *Heracl.*, 1425–1426 etc. Opinia este invocată ca simplu argument dialectic (de altfel, întreaga secțiune 1169 b 3–1170 a 13 va consta în discuția dialectică a problemei enunțate la începutul capitolului).

[78] Cf. *supra*, I, 1097 a 9–11 și n. 75.

[79] Cf. *supra*, I, 1098 a 16; 1098 b 31–1099 a 7 și n. 101. Precizarea servește dezvoltării ce urmează, prin care Aristotel va arăta de ce omul are nevoie de prieteni (cf. *infra*, n. 81). Fiind o activitate a mișcării, fericirea umană (chiar și în expresia ei cea mai înaltă, contemplarea) rămâne incompletă, forma perfectă a fericirii realizându-se numai la nivel divin, ca activitate a imobilității sau act pur (cf. *supra*, VII, 1154 b 26-31 și n. 149–150). Despre activitate (ἐνέργεια) ca mișcare tranzitivă de la potență (δύναμις, echivalând aici cu κτῆμά τι) la act (ἐντελέχεια), cf. *Met.*, K, 9, 1066 a 21 sq. și comentariul lui Tricot, II, 615–616.

[80] *Supra*, I, 1099 a 7--28.

[81] Punând problema statutului uman al prieteniei, pasajul pune implicit problema conexiunii dintre prietenie și conștiința de sine, iar aceasta din urmă nu poate fi înțeleasă decât prin prisma raportului dintre teologia și antropologia aristotelică. În timp ce divinitatea, gândire ce se gândește pe sine, este pură conștiință ce-și ajunge sieși, neavând nevoie de prieteni (cf. *E.E.*, VII, 12, 1244 b 7–10; 1245 b 14–19), la om, care posedă

această conștiință într-o măsură imperfectă, prietenia apare ca o exigență internă a vieții spiritului său limitat: puterea de dedublare a conștiinței sale fiind prea slabă ca omul să se poată contempla pe sine (apanaj exclusiv al divinității, cf. *Met.*, Λ, 7; 9), omul are nevoie, pentru a se cunoaște pe sine, de mediația altcuiva, a unui prieten (adică a unui al doilea eu), în care să se poată privi ca într-o oglindă (cf. *M.M.*, II, 1213 a 15–24). Ceea ce oferă prietenia este deci „un dédoublement de notre moi qui nous permet de prendre pleinement conscience de nous-mêmes, parce qu'il y a dès lors un moi contemplant — nous — et un moi contemplé — cet autre nous-mêmes qu'est notre ami" (R.-A. Gauthier, *La morale...*, 126–127), comuniunea prieteniei constituind astfel „condiția conștinței de sine" *(ibid.)* și în același timp, dacă putem spune așa, o identitate cu sine prin complementaritate. În acest sens, prietenia nu este decât „un substitut imperfect al autarhiei divine, la fel cum gândirea discursivă este un substitut al contemplării de sine și cum virtutea este substitutul unei înțelepciuni supraumane" (P. Aubenque, *La prudence...*, 183). Existența prieteniei, prin care omul tinde spre unitatea și autosuficiența originară a esenței divine, arată cum, în concepția aristotelică, „une théologie de la transcendance se dégrade, mais aussi s'achève, en une anthropologie de la médiation" *(ibid.)*. Pentru comentarea acestui pasaj, cf. și Joachim, 258; Tricot, 462, n. 3.

82 Cf. *supra*, VIII, 1155 a 15–16; *infra*, X, 1175 a 3–5; 1177 a 34.

83 Theognis, 35. Cf. *infra*, 1172 a 14.

84 După argumentarea dialectică de mai sus, Aristotel trece acum la argumentul φυσικός (cf. *supra*, II, n. 56), prin care va aprofunda sistematic psihologia prieteniei și implicit a fericirii. Dacă prin argumentele expuse anterior s-a demonstrat *necesitatea* (s.n.) prieteniei, acum se va stabili *legătura cauzală* (s.n.) dintre fericire și prietenie, modul în care necesitatea prieteniei decurge din natura însăși a fericirii (cf. Joachim, 258–259). Pentru analiza detaliată a suitei de silogisme (explicite sau implicite, complete sau fragmentare) ce constituie demonstrația din secțiunea 1070 a 14–1070 b 19, cf. Tricot, 464, n. 2 (care-i urmează, cu unele modificări, pe Burnet și Ross). Asupra termenului de σπουδαῖος (tradus aici prin „omul virtuos"), cf. *supra*, II, n. 70.

85 *Supra*, I, 1099 a 11–13; III, 1113 a 25–33.

86 Cf. *De part. anim.*, III, IV, 666 a 34; *De an.*, II, 2, 413 b 1–2; II, 414 b 14–19 etc.

87 Cf. *Met.*, Θ, 8, 1049 b 4–1051 a 3 (și com. lui Tricot. II, 507–511), unde Aristotel expune diferitele moduri în care actul este anterior potenței. Așa cum remarcă Toma d'Aquino (1092, 498), concluzia este că viața constă în act și nu în simpla potență.

88 Cf. *supra*, I, 1096 b 6; II, 1106 b 29–30 și n. 48. Teza este pythagoreică, dar amintește și de Platon, *Phil.*, 64 d–65 d; 66 a–b, după care măsura și proporția constituie esența binelui (cf., în acest sens, Tricot, 466, n. 5). Cf. *E.E.*, VII, 12, 1245 a 26–1254 b 9.

89 Pentru caracterul nedeterminat al răului (în speță, viciul și neplăcerea sau durerea), cf. II, n. 48.

90 *Infra*, X, 1–5, unde problema nu este însă tratată explicit, ci doar prin tangență.

91 Cf. *supra*, III, 1117 b 11–13; IX, 1166 a 19; *infra*, 1170 b 3–5.

92 Verbul αἰσθάνεσθαι, al cărui sens obișnuit este cel de „a simți" sau „a percepe" prin simțuri, are în acest pasaj semnificația de „a avea conștiința de" (conștiința de sine ce însoțește senzația și gândirea). Asupra acestei conștiințe psihologice, care este una dintre funcțiile simțului comun, cf. *De an.*, III, 2, 425 b 12–25; 4, 429 b 26–29; 430 a 2–9; *De somno*, 455 a 15 sq. Cf. și Tricot, 467, n. 1.

93 Cf. *infra*, 1171 b 32 sq.; *E.E.*, VII, 12, 1245 b 9–19.

94 Cf. *E.E.*, VII, 12, 1245 b 20–25. Problema a fost deja pusă și *supra*, VIII, 1158 a 11–16.

95 Hesiod, *Munci și zile*, 715.

96 Cf. *Pol.*, VII, 4, 1326 a 35 sq. Pentru ca o cetate să-și păstreze autonomia, trebuie să respecte o anumită limită în privința numărului de cetățeni; odată depășită această limită, ea nu mai constituie o cetate (πόλις), ci un ἔθνος (populație, popor), cf. *ibid.*, III, 3, 1276 a 28.

97 *Supra*, VIII, 1157 b 19 sq.; 1158 a 3; 10.

98 Textual: „un fel de exces" (ὑπερβολή τις), adică un punct extrem, dincolo de care nu se poate trece. Cf. *supra*, VIII, 1158 a 12 și n. 44.

99 Aristotel se referă desigur la celebrele cupluri de prieteni ca Ahile-Patrocle (Homer), Oreste-Pylade (Euripide) etc. Despre prieteniile „camaraderești", cf. *supra*, VIII, 1157 b 24 și n. 41.

100 Adică de coeziunea socială, la baza căreia se află interesele comune ale membrilor aceleiași cetăți (cf. *supra*, VIII, n. 60; IX, n. 48).

101 În orig.: ἄρεσκος; cf. *supra*, IV, 1126 b 11–14 și n. 77.

102 Cf. *supra*, VIII, 1156 b 25; 1158 a 25.

103 Este vorba, bineînțeles, de prietenii virtuoși. Cf. *supra*, 1169 b, 13–16. Cf. și *E.E.*, VII, 12, 1245 b 26–1246 a 25.

104 Cf. Euripide, *Ion*, 730–732; Menandros, *fr. 640–642* Koerte etc.

105 Adoptăm conjectura lui Apelt (τῇ ἀτυχίᾳ), renunțând la tradiția manuscrisă conservată de Bywater (τῇ ἀλυπίᾳ, al cărei sens de „insensibilitate" se integrează, după opinia noastră, mai puțin în semnificația generală a contextului). Pentru discuția diverselor interpretări, cf. Gauthier *ad l.*

106 Cf., cu aceeași nuanță peiorativă, Sofocle, *Aias*, 317–322; *Trachin*, 1071–1075; Euripide, *Hel.*, 947–952 etc.

107 Citat de origine necunoscută, probabil dintr-un poet tragic (*fr. 76*, Nauck); cf. Bonitz, *Ind. ar.*, 32 b 36.

108 Cf. *supra*, VIII, 1157 a 6–12; IX, 1164 a 3 și n. 4; 1167 a 4–7.

109 Cf. *supra*, 1170 b 11–14, unde termenul de κοινωνία are același sens spiritualizat de „comunitate de gânduri, sentimente și idei", adică de comuniune spirituală, specifică prieteniei a cărei sursă este virtutea (spre deosebire de sensul aplicat prieteniei

de tip utilitar sub diversele ei forme, cel de „comunitate de interese", cf. *supra*, VIII, 11–14 și n. 60). Bazată pe acte de virtute asemănătoare sau identice (cf. *supra*, cap. 4; 9), prietenia virtuoasă ajunge la „une sorte de fusion des consciences: la *koinônia* n'est pas son point de départ, elle est l'acte même où elle s'exprime et où elle s'épanouit" (Gauthier *ad l.*). Condiția acestui act în care se manifestă prietenia, menționată de repetate ori (cf. *supra*, VIII, 1156 a 27; b 5; în special 1157 b 6–24 și 1158 a 1–10; 1158 a 23; IX, 1169 b 17–18; 1170 a 12; 1171 a 2–3; 10 etc.), este viața de intimitate, adică petrecută în comun (τὸ συζῆν), amintită și aici (*infra*, 1172 a 1), în absența căreia prietenia rămâne simplu habitus, care, cu timpul, poate să și dispară (cf. *supra*, VIII, 1156 a 10–14).

[110] Cf. *supra*, 1166 a 1 sq., idee dezvoltată, de altfel, în întreg cap. 4. (Aristotel reia acum, succint, reperele esențiale pe care și-a construit exposeul despre prietenie din c. VIII–IX.)

[111] Cf. *supra*, 1170 b 8–14.

[112] Cf. *supra*, VIII, 1159 b 7–10; precizarea marchează contrastul față de stabilitatea virtuții (cf., în acest sens, *supra*, I, n. 122).

[113] Theognis, 35.

CARTEA A X-a

[1] Având ca obiect studiul plăcerii, primele cinci capitole ale c. X reiau sub un alt unghi o temă deja tratată în c. VII, 12–15, determinând de data aceasta natura, valoarea și implicațiile plăcerii în viața morală. Asupra rolului și raporturilor dintre cele două exposeuri paralele, cf. *supra*, VII, n. 98.

[2] Cf. *supra*, II, 1105 a 1–3.

[3] Cf. *supra*, II, 1104 b 11–13 și n. 16. Aplicat metaforic moralei, verbul οἰακίζειν (a dirija, a guverna), echivalent cu κυβερνεῖν (a conduce cu ajutorul cârmei), aparține limbajului marinăresc (cf. Festugière, de pildă, care păstrează în traducere sensul metaforic: „comme un gouvernail pour les mener à bon port").

[4] Cf. *supra*, II, 1104 b 18–1105 a 13. (Această scurtă introducere nu face, de altfel, decât să reia unele dintre temele analizate în c. II).

[5] Aristippos și mai ales Eudoxos (căruia-i va fi dedicat capitolul următor; cf. și *supra*, I, 101 b 27 sq.).

[6] Antisthenes, Speusippos (cf. *supra*, I, 1096 b 7 și n. 62; VII, 1152 b 8–12 și n. 102) și, într-o oarecare măsură, Platon (cf. *supra*, VII, n. 103).

[7] Cf. *supra*, II, 1109 b 4 sq. și n. 74.

[8] Pentru opoziția dintre teorii și fapte, asupra căreia Aristotel revine cu insistență în cursul tratatului, cf. *supra*, I, n. 95; II, n. 56; IX, 1168 a 35–b 1 etc.; cf. și Joachim, 263. În cazul de față este vizată (cf. Ramsauer, Rodier, Gauthier) doctrina „mitului educativ" al lui Platon (cf. *Rep.*, II, 383 c–d; III, 389 b; *Polit.*, 304 c–d; *Legi*, II, 663 d–664 b etc.) și nu atât doctrina în sine, cât modul în care Platon face uz de ea.

[9] În sensul că toate plăcerile pot fi considerate demne de a fi urmărite, ceea ce ar contrazice nu numai teoria celui ce profesează blamarea plăcerii, ci și realitatea, adică existența unor plăceri nobile și a altora reprobabile (distincție pe care Aristotel o pune în evidență atât *supra*, VII, 12–15, cât și în capitolele următoare).

[10] În orig.: τοὺς συνιέντας. Cf. *supra*, VI, 11 și n. 80.

[11] În orig.: φέρεσθαι, termen tehnic aparținând limbajului astronomiei (unde desemnează mișcarea de translație a astrelor, a cărei teorie fusese elaborată de Eudoxos, cf. *Met.*, Λ, 8). Gauthier, care în traducere uzează de o perifrază ce reproduce chiar acest sens tehnic („que tous les êtres soient portés par un mouvement de translation"), adaugă în comentariul său că redarea în limbaj modern a imaginii sugerate de verbul în cauză ar trebui să fie: „tous les êtres *gravitent* (s.a.) autour d'un même centre".

[12] Plăcerea. Este enunțat aici (r. 9–18) primul argument („toate ființele tind spre plăcere") al teoriei prin care Eudoxos recurge la o transpoziție a doctrinei platonice a Ideilor, înlocuind Ideea de Bine cu Ideea de Plăcere, din care face însă o idee imanentă plăcerilor concrete. (Asupra acestui punct, ca și asupra personalității lui Eudoxos ca promotor al teoriei despre „plăcerea-idee", în comparație cu Democrit, apărător al „plăcerii-repaus" și Aristippos, adept al „plăcerii-mișcare", cf. Gauthier, 774; asupra felului în care epicureii au preluat mai târziu raționamentul lui Eudoxos, cf., de ex., Cicero, *De fin.*, I, 9).

[13] Al doilea argument al lui Eudoxos (r. 18–20): „toate ființele fug de suferință". Privitor la argumentul *a contrario*, cf. *Top.*, III, 2, 117 b 3–9. Cf. *supra*, VII, 1153 b 1–5.

[14] Al treilea argument (r. 20–23): „plăcerea este un scop în sine". Cf. *Top.*, III, 1, 116 a 29–31 (unde este dat exemplul cu sănătatea, ca fiind mai de dorit decât gimnastica întrucât este de dorit în sine, pe când gimnastica este de dorit doar în vederea sântății).

[15] Al patrulea argument (r. 23–25): „plăcerea sporește lucrul căruia i se adaugă". Cf. *Top.*, II, 11, 115 a 28 sq.

[16] Cf. *Phileb.*, 20 e–22 e; 27 d; 60 a–61 b etc. Cf. și *supra*, I, 1097 b 16–20 (unde s-a mai făcut aluzie la acest argument) și n. 77.

[17] În orig.: τὸ μικτόν, semnificând aici asocierea plăcerii cu un alt bine. Cf. *supra*, n. 16.

[18] Cf. *supra*, I, 1096 b 34–35; 1097 a 15 sq. și n. 71 (pentru opoziția dintre binele abstract al platonicienilor și binele aplicabil în practică, deci accesibil omului, urmărit de etica aristotelică; acesta din urmă constă în activitatea conformă cu virtutea, care include în ea toate celelalte bunuri, inclusiv plăcerea, cf. *supra*, I, 1099 a 7–21, și a cărei formă prin excelență este contemplarea). V. și G. Rodier, 76.

[19] Aluzie la Speusippos (la care Aristotel se referă explicit *supra*, VII, 1153 b 5 și ale cărui argumente vor fi examinate *infra*, 1172 b 35–1173 b 21). Aristotel ia aici apărarea lui Eudoxos nu pentru că ar fi de acord cu identificarea plăcerii cu binele suprem, ci pentru a contracara obiecțiile exagerate, de nesusținut, ale lui Speusippos.

[20] În orig.: τι φυσικὸν ἀγαθόν (tradus de Dirlmeier și Mazzarelli prin „instinct natural"), echivalent cu τι θεῖον (un element divin), factor natural prin care fiecare ființă, căutând binele propriu, participă în mod inconștient la binele universal, cf. *supra*, VII, 1153 b 32 și n. 132 (3). Critica de text prezintă numeroase contradicții; în ce ne privește, împreună cu Ross (urmat de Festugière, Tricot, Mazzarelli etc.), păstrăm această sintagmă, pe care Bywater (urmat de Stewart și Burnet) o respinge în aparatul critic, iar Gauthier, fără să renunțe totuși la ea, o consideră suspectă. Conjectura lui Apelt, ἀθάνατον (nemuritor), pentru ἀγαθόν (epitet pe care Rackham, Dirlmeier etc. îl resping), deși considerată „seducătoare" de către Tricot (el însuși neadoptând-o însă), nu credem că este necesară în acest context. V. și amplele explicații prin care Dirlmeier (219, n. 4) își justifică opțiunea.

[21] Cf. *supra*, VII, 1152 b 8 și n. 102; 1153 b 1 sq. și n. 124–126. Pentru argumentul *a contrario* al lui Eudoxos, criticat de Speusippos, cf. *supra*, n. 13.

[22] Asupra valabilității *in abstracto* a acestui al doilea argument al lui Speusippos (referitor la faptul că un rău poate avea drept contrariu un alt rău și ambele pot fi opuse unei stări neutre), dar a inaplicabilității sale în cazul de față, cf. Tricot, 482, n. 3; Rodier, 77; Toma d'Aquino, 1178–1179, 516.

[23] Așa cum remarcă Tricot (483, n. 1), acest al treilea argument al lui Speusippos (r. 13–15) se bazează pe ideea de origine platonică după care plăcerea, pentru a fi un bine, ar trebui să fie ceva fix și permanent, ca o calitate (adică o formă, o Idee), în timp ce ea este o pură devenire (γένεσις), aparținând domeniului ilimitatului și infinitului (cf. *Rep.*, IX, 583 e; *Phileb.*, 27 e; 41 d; 54 d etc.). Aristotel respinge acest argument (cf. și *supra*, VII, 1152 b 33–1153 a 7 și n. 111–116), întrucât binele, ca și existentul, este afirmat în toate categoriile (cf. *supra*, I, 1096 a 23–29) și nu numai în cea a calității. Și chiar admițând că plăcerea nu este o calitate, argumentul lui Speusippos rămâne irelevant, din moment ce activitățile (ἐνέγειαι) virtuoase și fericirea însăși, care sunt mișcări (κινήσεις) și nu calități (cf., de ex. *supra*, I, n. 101; IX, n. 79) reprezintă un

bine. Cf. și G. Rodier, 78–79; L. Robin, *op. cit.*, 218–219; pentru un punct de vedere asemănător, cf. și Gauthier *ad l.*

24 Cf. *supra*, II, 1106 b 29–30 și n. 48; IX, 1170 a 20–21; 23–25 și n. 88–89. Cel vizat aici este, desigur, Platon (*Phileb.*, 24 a–e, unde se pune aceeași problemă). Asupra felului în care Aristotel răspunde acestei doctrine, considerând-o susceptibilă de două interpretări (*infra*, r. 16–28), cf. în special Rodier, 80–81; Joachim 265–266.

25 Aluzie la Platon, *Phileb.*, 52 e (unde se face distincția între plăcerile pure și plăcerile mixte, primele presupunând măsura, fiind deci un bine, celelalte, ținând de domeniul ilimitatului, reprezentând un rău). Cf. și *supra*, VII, n. 103.

26 Replica lui Aristotel se bazează pe analogia cu medicina, unde sănătatea era privită ca o proporție (συμμετρία) între cald și frig (v. Alkmaion din Crotona, care definea sănătatea drept o ἰσονομία; cf. J. Burnet, *L'Aurore de la philos. gr.*, trad. fr., 1952, ed. II, 228; cf. și comentariul lui Tricot la *Met.*, A, 5, 986 a 28, I, 46), proporție care, ca orice medietate (μεσότης), permite „o anumită elasticitate între limite definite" (Tricot, 484, n. 1). Cf. și *supra*, IX, 1170 b 32.

27 Cf. Plat., *Phileb.*, 20 d; *supra*, I, n. 71.

28 Al cincilea argument al lui Speusippos (criticat de Aristotel *infra*, 1173 a 28–1173 b 20). Despre plăcerea-geneză, cf. *supra*, VII, 1152 b 13–15 și n. 105; 1153 a 7–15 și n. 116. De remarcat însă diferențele de nuanță în interpretarea semantică a conceptului de γένεσις (devenire, generare, geneză) în prezentul pasaj față de cele din c. VII (diferențe subtil puse în evidență de comentariul lui Gauthier *ad l.*).

29 Cf. *De caelo*, II, 6, 288 a 13. Este vorba de primul Cer (al stelelor fixe), a cărui mișcare, deși uniformă, pare rapidă sau lentă în comparație cu alte mișcări, de pildă cele ale planetelor. Primului Cer îi este deci caracteristică doar o viteză relativă (nu și una absolută), pe când plăcerea ca act (așa cum va arăta în continuare textul), neimplicând mișcarea, nu implică, sub nici o formă, nici viteza.

30 Cf. Anaximandros, *fr. B 1* DK; Arist., *Phys.* III, 5, 204 b 33–34; *Met.*, B, 1000 b 25–26 etc. Pentru a putea fi vorba de generare, trebuie să existe *materie* (și nu numai materie, ci și *forma* corespunzătoare acestei materii, după principiul unității dintre ele; cf. de ex. *Phys.*, I, 4, 188 b 12; II, 194 b 9; *De an.*, I, 3, 407 b 25; cf., pentru explicarea detaliată a acestui proces, savanta notă a lui Tricot, 486, 2); or nu poate fi vorba, în cazul plăcerii, de o materie care s-o genereze.

31 În orig.: τοῦ κατὰ φύσιν (stării conforme cu natura, adică stării *normale* a organismului, așa cum traduce, de ex., Gauthier: „de l'état normal"). Cf., pentru întreg pasajul, *supra*, VII, n. 115.

32 În realitate, cel ce resimte plăcerea este sufletul, cf. *supra*, I, 1099 a 7–8.

33 Text corupt. Contrar majorității traducătorilor (dar în acord cu Mazzarelli), adoptăm (considerând-o mai logic încadrată în acest context) sugestia dată de Bywater

în aparatul critic: <ἐνδεὴς> γινόμενος, în loc de τεμνόμενος (tradus de obicei prin „tăietură" sau „operație chirurgicală"). Pentru alte sugestii și discuția lor, v. Gauthier *ad l.*

[34] Cf. Plat., *Rep.*, IX, 584 b–c; *Phileb.*, 51 b.

[35] De data aceasta, Aristotel vizează probabil teza platonică după care majoritatea plăcerilor (cu excepția celor pure) sunt reprobabile (cf. *supra*, VII, 1152 b 10–11 și n. 103).

[36] Cf. *supra*, VII, 1152 b 29–33 și n. 113.

[37] Din surse nedemne (cf. *infra*, r. 29).

[38] Cf. *supra*, VII, 1148 b 21 sq.

[39] Acesta este, în esență, veritabilul răspuns al lui Aristotel, schițat aici sub formă dialectică (prin invocarea a cinci argumente: r. 28–31; 31–1174 a 1; 1174 a 1–3; 3–4; 4–8), reluat și dezvoltat *infra*, 5 (1175 a 21–1176 a 29), după ce în cap. 3–4 (1174 a 14–b 21) vor fi determinate științific natura și caracterul specific al plăcerii. Pentru diferența dintre poziția lui Platon, axată pe planul ontologic (pentru el plăcerile ce privesc corpul fiind rele pentru că sunt deveniri, în timp ce plăcerile pure sunt bune, fiind realități stabile) și cea a lui Aristotel, care se axează pe planul moral (cf. *infra*, 1175 b 24 sq.), considerând că orice plăcere este bună sau rea după cum este consecința unei acțiuni bune sau rele din punct de vedere moral, v. Gauthier, *ad l.*

[40] Cf. *supra*, IV, 1127 a 10 și n. 82.

[41] Cf. *supra*, VIII, 1156 b 15 sq. (unde plăcerea presupusă de veritabila prietenie, bazată pe virtute, este intrinsecă binelui). Opoziția dintre lingușitor și prieten subliniază diferența dintre plăcerea aparentă și cea reală, sub care se ascunde, de fapt, diferența dintre rău și bine, în ultimă instanță tot existența unei diferențe specifice între plăceri, stabilită după criteriul moral. V. și Festugière, 42.

[42] Cf. *Protr., fr., 9* W; *Pol.*, VII, 1, 1323 a 27–34; *E.E.*, I, 5, 1215 b 22–24; III, 1, 1228 b 19 sq. Noul argument exprimă ceea ce Aristotel va conchide *infra*, 1174 a 8–9 și anume că plăcerea nu se identifică totdeauna cu binele și, în consecință, nu este totdeauna demnă de dorit.

[43] După cum remarcă majoritatea comentatorilor, încheind partea diaporematică a discuției (sintetizată cel mai bine de Tricot, 489, n. 5), Aristotel combate în concluzie și pe Eudoxos (plăcerea nu se identifică cu binele suprem), și pe Speusippos (plăcerea nu este în sine un rău) și chiar pe Platon (care nu atribuie plăcerii locul ce-i revine cu adevărat).

[44] În orig.: τί δ' ἐστιν ἢ ποῖόν τι. Unii traducători mențin aici pentru ποῖόν τι sensul de „calitate" (cf. *supra*, I, 1098 a 31; cf. de ex., și nota lui Festugière, 42). Acum însă, după cum remarcă majoritatea comentatorilor, este vorba de a stabili *genul* și *diferența specifică* a plăcerii (cf. *supra*, II, 1106 a 13–15 și n. 35, referitoare la virtute; cf. și III, 1112 a 13 și Burnet, 126).

[45] Lăsând la o parte discuția dialectică din capitolul precedent (1172 b 9–1174 a 12), Aristotel reia de data aceasta problema plăcerii prin prisma propriilor principii, bazându-se pe distincția fundamentală dintre *act* și *mișcare* (cf., în acest sens, Rodier,

86–87, urmat de Festugière, 42–43). Pentru o interpretare diferită, Heliod., 214, 37; Burnet, 449.

[46] Prin analogia stabilită între actul plăcerii și cel al vederii, Aristotel subliniază faptul că plăcerea este un *act* (ἐνέργεια) complet în sine în fiecare moment, situat în afara timpului, nepresupunând geneză și destrucție (cf. Ps.-Alex. *in Met.*, 495, 23, Hayduck). De aceea, pentru a da un plus de claritate ideii exprimate aici (și dezvoltate în continuarea capitolului), aducem sensului oarecum mai vag al cuvintelor din original (ὅλον... τι, „un tot", „un întreg"), precizarea de „indivizibil", urmându-l astfel pe Gauthier („une sorte de tout *indivisible*", s.n.). Despre caracterul perfect al actului vederii și al oricărei entelehii în general, cf. *Met.*, Θ, 6, 1048 b 18–35 și comentariul lui Tricot, II, 501–503; asupra semnificațiilor epitetului τέλειος, pe care-l vom traduce în acest capitol (în funcție de cerințele contextului) fie prin „complet", fie prin „perfect" sau „desăvârșit", cf. *supra*, I, n. 73.

[47] Așa cum remarcă Tricot, termenul de κίνησις (mișcare) trebuie luat aici în sensul mai general de „schimbare" (μεταβολή). Tot ce este supus schimbării se află într-o stare de tranziție, de trecere în timp de la potență la entelehia corespunzătoare; odată încheiată, mișcarea își încetează existența, făcând loc repausului și formei în sfârșit atinse. Exemplul procesului de construcție oferit mai jos, destinat să ilustreze procesul general al schimbării, trebuie înțeles astfel: ansamblul de cărămizi, pietre etc. constituie ceea ce este, în potență, casa, *constructibilul* (s.a.); procesul de construcție reprezentând o actualizare a constructibilului ca atare, ia sfârșit o dată cu sfârșitul construcției casei, pentru a lăsa loc *actului*, structurii de ansamblu, ce apare dintr-o dată ca tot, ca întreg, necomportând nici devenire, nici progres. Toate mișcările parțiale în care se descompune mișcarea totală (deosebindu-se specific atât între ele, cât și față de întreg, cf. *infra*, r. 22–23) sunt operații incomplete, deoarece ele nu-și pot fi suficiente în sine, ci se produc în așteptarea unei completări. (Asupra mișcării incomplete, cf. *Phys.*, III, 1, 200 b 25–201 b 15; 2, 201 b 16–202 a 3; 202 a 13–29, pasaje reluate în *Met.*, K, 9, 1065 b 5–1066 a 34 etc.). Un proces de acest gen nu este deci complet (cf. *infra*, r. 21; 27–29) decât dacă îl considerăm în totalitatea timpului pe care-l ocupă sau în momentul în care-și atinge scopul, dar desăvârșirea îi coincide cu însăși dispariția sa. (Cf. Tricot, 490, n. 2). Analiza în detaliu a mișcării sub diversele ei forme îi va permite lui Aristotel să demonstreze, prin contrast, că plăcerea *nu este mișcare* (cf. *infra*, 1174 b 6–13). (Asupra asemănărilor și deosebirilor relevabile între teoria plăcerii expusă de Platon în *Philebos* și cea aristotelică, v. Joachim, 284–286; cf., în special pentru doctrina platonică, A. J. Festugière, *Contempl. et vie contemplative selon Pl.*, ed. cit., 293 sq.).

[48] Cf. *De part. anim.*, I, 1, 629 b 1; *De motu anim.*, I, 1, 698 a 5. Diversele forme ale mișcării (κίνησις), care, alături de devenire (γένεσις), este în concepția aristotelică o specie a genului pe care-l reprezintă schimbarea (μεταβολή), sunt studiate în detaliu în *De gen. et. corr.*

[49] Pentru descrierea felului în care avea loc o cursă pe un stadion antic și a bornelor și coloanelor ce marcau diversele părți ale cursei, cf., de ex., Festugière, 43–44.

[50] *Phys.*, III, 1–3; V–VIII.

[51] Cf. *Phys.*, VI, 3; 8, 239 a 23–b 1 etc., unde se demonstrează că mișcarea nu poate avea loc instantaneu, datorită faptului că momentul în sine (νῦν) este indivizibil.

[52] Ideea imposibilității existenței unei deveniri în privința lucrurilor simple și indivizibile este recurentă la Aristotel. Cf., de ex., *Met.*, H, 5, 1044 b 21–28; *Phys.*, VII, 3 etc.

[53] Pentru discuția filologică asupra acestui sfârșit de frază, considerat îndeobște o simplă repetare, v. Gauthier, *ad l.*

[54] Cf. *De an.*, III, 2, 425 b 26–426 a 9; cf. și *Cat.*, 7, 7 b 15 sq.; *Met.*, Γ, 5, 1010 b 35 sq., pentru celebra teorie aristotelică despre cunoaștere. Sensibilul (τὸ αἰσθητόν) este cel ce actualizează simțul sau facultatea sensibilă (ἡ αἴσθησις), perfecțiunea actualizării depinzând de perfecțiunea și în același timp de perfecta adaptare a celor doi factori. Studiind în acest capitol raportul dintre act (ἐνέργεια) și plăcere (ἡδονή), Aristotel va defini plăcerea ca perfecționare (sau încununare) a actului în sine și nu ca act distinct. Afirmațiile din prezentul pasaj asupra funcției senzitive servesc pentru a fi aplicate (*infra*, 1174 b 23) funcției intelective (atât sub forma ei discursivă, διάνοια, cât și sub cea contemplativă, θεωρία fiind aici sinonimă cu νόησις, gândirea intuitivă). Cf. Tricot, 494, n. 4.

[55] Cf. *supra*, n. 54. Pentru o interpretare diferită în ce privește distincția dintre διάνοια și θεωρία, Gauthier *ad l.* (care o neagă, sprijinindu-și argumentarea pe comentariul lui Burnet, 276).

[56] Ceea ce diferențiază raportul dintre plăcere și activitate față de raportul dintre sensibil și facultatea senzitivă este faptul că plăcerea nu produce actul (care se poate realiza și în absența ei), ci ea este scopul care se adaugă actului ca ceva în plus, menit să-l perfecționeze, așa cum tinereții i se adaugă frumusețea (cf. *infra*, r. 34). Comparația cu medicul și sănătatea a stârnit o mare controversă printre comentatori, majoritatea văzând în sănătate cauza formală, iar în medic cauza eficientă a restabilirii sănătății (cf. *supra*, VI, 1144 a 3–5; *Met.*, Λ, 3, 1070 a 21–26; 4, 1070 b 28). Analizând critic opiniile anterioare și bazându-se pe numeroase pasaje din *Etici* sau legate de etică, Gauthier ajunge la concluzia că trebuie să recunoaștem aici în sănătate cauzalitatea *finală* (cf. *supra*, I, 1094 a 8; VI, 1145 a 7–9; *Protr.*, *fr. 11* W; *E.E.*, I, 8, 1218 b 2–3 etc.; *M.M.*, I, 2, 1184 a 3 etc.), ceea ce ar anula dificultatea interpretării textului; medicul, cauză eficientă, și sănătatea, cauză finală, pot contribui, ca două principii, fiecare în manieră proprie, la perfecțiunea operației, la fel ca și cuplul obiect-facultate (cauză eficientă) și plăcere (cauză finală).

[57] Cu alte cuvinte, plăcerea intervine în impactul dintre un principiu eficient și unul pasiv. Cf. *Phys.*, VIII, 4, 255 a 34.

[58] Așa cum atrage atenția Gauthier (revenind parțial la argumentele expuse *supra*, n. 56), Aristotel nu introduce aici o nouă opoziție, diferită de cea marcată *supra*,

r. 23–26, ci reia *aceeași* opoziție (s.a.), cea dintre cauzalitatea eficientă și cauzalitatea finală, pentru a arăta cum se aplică ea *concret* (s.a.) în cazul prezent. Astfel, pasajul de față reprezintă concluzia întregului exposeu, și anume că ceea ce face în esență ca o activitate să fie perfectă este starea adecvată (adică bună, optimă), cu alte cuvinte virtutea facultății din care provine. Dar o astfel de activitate perfectă este, în plus, plăcută în sine; aici plăcerea însăși favorizează activitatea, o sporește, o perfecționează (cf. *infra*, 1175 a 29–b 1; 1177 b 20–21). Dacă deci plăcerea exercită o cauzalitate asupra acestei activități, nu o face în maniera unei realități preexistente activității și care ar putea-o produce (în calitate deci de cauzalitate eficientă, care este rezervată virtuții), ci în maniera unei realități consecutive activității, dar a cărei atracție îi favorizează dezvoltarea (ceea ce — reia Gauthier — reprezintă definiția însăși a cauzalității finale). Trebuie adăugat însă, cum pe bună dreptate precizează Tricot (urmându-l pe Michael din Efes, 562, 30), că Aristotel, prin însăși comparația ce încheie fraza, înțelege că plăcerea nu este scopul vieții și cauza finală a activității (care este perfectă fără a avea nevoie de plăcere), ci numai o cauză finală *suplimentară* (s.n.) ce însoțește actul, acesta din urmă rămânând veritabilul scop.

[59] În orig.: τὸ κρῖνον, subiectul dotat cu facultatea de a discerne, definită de Aristotel în *Anal. post.*, II, 19, 99 b 35 ca percepție. (Pentru importanța acestei aserțiuni în înțelegerea gnoseologiei aristotelice, v. nota lui M. Florian la Aristotel, *Organon*, ed. cit., III, 188).

[60] Adică rămânând fiecare dintre ele în aceeași stare, păstrându și condiția adecvată.

[61] Cf. *Met.*, Θ, 8, 1050 b 22–28; Λ, 7, 1072 b 14 sq.; 9, 1074 b 28–29 etc. (unde sunt explicate motivele profunde ale acestei „oboseli" ce întrerupe activitățile umane).

[62] Dacă atracția universală spre plăcere servea ca argument lui Eudoxos pentru a demonstra că plăcerea reprezintă binele suprem, Aristotel arată clar aici că în realitate ea nu este decât dragoste de viață și activitate (noțiuni care pentru el se suprapun, cf., de ex., *supra*, IX, 1168 a 5 sq.), plăcerea fiind doar încoronarea acestora. V. și Toma d'Aquino, 2036, 529.

[63] Încă din antichitate, majoritatea comentatorilor și-au exprimat surprinderea că Aristotel expediază în câteva cuvinte o problemă esențială, ce nu a încetat să rămână deschisă și mult discutată de-a lungul timpului. Gauthier (urmându-l pe Burnet, 437–438, care observă în mod judicios că de fapt, ajungând în acest punct, doctrina aristotelică despre plăcere este deja elaborată) opinează că întreagă această doctrină constă în fond în a afirma că plăcerea, concepută ca realitate în sine, nu există; există doar *plăceri* (s.a.) ce formează, împreună cu activitățile din care decurg, cupluri indisolubile (plăcerea de a vedea, de a gândi etc.) sau, mai bine zis, „des blocs inséparables opération-plaisir, toucher plaisant, vue plaisante. Le problème de la fin ultime et du bien suprême ne consiste donc pas à se demander si la fin suprême est l'opération ou le plaisir, il consiste à se demander lequel de ces blocs opération-plaisir est la fin ultime. La réponse

d'Aristote est nette: la fin ultime, c'est le bloc pensée-plaisir de penser, et une fois qu'on a dit cela, on a résolu le problème de la fin ultime".

[64] Distincția dintre speciile de plăcere (deja tratată *supra*, VII, 12–15) va permite concluzia că o anumită plăcere (plăcerea de a contempla) poate fi, într-un anumit fel, binele suprem, fără a se confunda cu restul plăcerilor, fără a fi înglobată în massa lor.

[65] Cf. *supra*, n. 63. Continuarea textului va preciza că plăcerea nu are numai rolul de a perfecționa activitatea (cu care se află în raport de simultaneitate), ci și de a o spori, iar această sporire poate fi (cum remarcă Tricot, 499, n. 3) posterioară plăcerii; diferențele specifice dintre plăceri țin deci nu numai de diferențele specifice dintre activitățile corespondente, ci și de natura proprie a plăcerii.

[66] În sensul că trebuie să existe o adaptare între *ceea ce sporește* (τὸ αὐξητικόν) și *ceea ce este sporit* (αὐξανόμενον); cf. *De gen. et corr.*, I, 5, 322 a 3 sq.

[67] Și acest argument pledează pentru teza diferenței specifice dintre plăceri, enunțată la începutul capitolului. Fiind contrarii, diferența dintre plăcerile connaturale acivităților și cele străine acestora este o diferență de specie, întrucât contrariile sunt totdeauna specific diferite (cf. *Phys.*, VIII, 8, 262 a 5 sq).

[68] Dacă plăcerea este simultană actului, dorința (ὄρεξις) îl precede în timp; de asemenea, natura dorinței este diferită de cea a actului, căruia-i servește drept cauză eficientă (cf. *De motu anim.*, I, 6, 700 b 35).

[69] Unii comentatori văd în pasajul de față o opoziție de vederi față de VII, 1153 a 13–15 (unde plăcerea este definită ca „activitate nestânjenită", ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια; cf., în acest sens, Rodier, 102; Burnet, 457; Festugière, XXIII–XXIV), opoziție considerată pe bună dreptate de Tricot (502, n. 1) doar „pretinsă". Gauthier (780, 845), la rândul său, este de părere că aici Aristotel își critică propria doctrină din c. VII, *loc. cit.*, fără a fi vorba însă de o schimbare esențială în echilibrul de ansamblu al gândirii sale, în ambele exposeuri Aristotel menținând ideea că o anumită plăcere (plăcerea de a contempla) reprezintă binele suprem. În ceea ce ne privește, credem că importanța dată acestei deosebiri, ca și amplitudinea discuției suscitate de ea, sunt exagerate, dacă ținem seama că acolo Aristotel făcea doar în treacăt o afirmație globală, cu titlu de explicație provizorie, în timp ce în capitolele din c. X analizează nuanțat natura, mecanismul și funcția plăcerii, făcând de la sine înțeles faptul că aici își expune cu adevărat doctrina, aici își spune ultimul cuvânt în materie de teorie a plăcerii.

[70] Superioritatea în puritate a văzului, auzului și mirosului față de celelalte simțuri se datorează faptului că ele sunt independente de orice contact între sensibil și facultatea senzitivă (cf. *De an.*, III,12, 434 b (14–24). Pentru alte explicații în privința sensului dat de Aristotel „purității" (καθαρειότης) simțurilor, v. Rodier, 102–103 (contra Rackham, care-l urmează pe Heliod., 219, 3).

[71] În ierarhia existentă între plăcerile intelectului, cu cât obiectul plăcerii este mai imaterial, cu atât plăcerea corespunzătoare este mai pură; astfel, contemplarea (νόησις, θεωρία) este superioară gândirii discursive (διάνοια), după cum intelectul speculativ

este superior celui practic. Gauthier, după ce remarcă diferența dintre punctele de vedere ale lui Platon și Speusippos față de cel al lui Aristotel (pentru Speusippos problema valorii plăcerii fiind o problemă metafizică, în timp ce pentru Aristotel este una morală), face observația că aici filosoful stabilește o ierarhie ontologică chiar și între plăcerile bune din punct de vedere moral, în scopul de a descoperi care este activitatea virtuoasă supremă și, împreună cu ea, plăcerea supremă, pentru că unitatea dintre ele formează scopul ultim al omului.

[72] În orig.: ἔργον Cf. *supra*, I, n. 78.

[73] *Fr. B 9* DK.

[74] Cf. *supra*, III, 1113 a 25–29 și n. 58.

[75] Invocând virtutea și omul virtuos ca măsură și regulă a oricărui lucru (cf. *supra*, III, 1113 a 30 sq. și n. 59), Aristotel, deși recunoaște diversitatea plăcerilor umane, intenționează aici să stabilească pentru om o plăcere specifică, obiectivă, răspunzând funcției sale proprii. (Detalii la Tricot, 503, n. 3–4).

[76] Ceea ce în mod implicit Aristotel a sugerat până acum, și anume că plăcerea proprie omului este echivalentă cu binele suprem (aceasta presupunând plăcerea și totodată datoria de a-și împlini funcția sa specifică de om), va fi afirmat explicit în capitolele următoare, care încheie c. X și, odată cu ea, întregul tratat: plăcerea de a contempla.

[77] Reîntorcându-se la fericire, pe care a încercat s-o definească în c. I, pentru ca în capitolele ce urmează s-o analizeze detaliat, arătând în ce constă ea, Aristotel trasează sumar aici planul general al întregii *E.N.*, amintind subiectele examinate de-a lungul tratatului (diferitele specii de virtute — c. II–VII; diferitele specii de prietenie — c. VIII–IX; diferitele specii de plăcere — c. VII, 12–15; X, 1–5). Pentru eventualitatea că filosoful ar fi avut intenția să suprime capitolele despre plăcere din c. VII, v. Gauthier, *ad. l.*

[78] *Supra*, I, 1095 b 31–1096 a 2; 1098 b 31–1099 a 7; 1101 a 6 sq.; cf. și *E.E.*, I, 5, 1216 a 3–9.

[79] *Supra*, I, 1098 a 5–7; 1098 b 31–1099 a 7 și n. 101.

[80] Cf. *supra*, I, 5 (1097 a 15–1097 b 21) și n. 74 (despre caracterul autarhic al fericirii).

[81] Comentatorii s-au întrebat adesea ce sens au aici considerațiile lui Aristotel despre divertismente sau jocuri (παιδιαί). Gauthier (contra J. L. Stocks, ΣΧΟΛΗ, „CQ", 30, 1936, 177–187, pentru care Aristotel ar fi împrumutat aici concepția lui Platon despre timpul liber, caracteristică cărților mai vechi din *Pol.*, VII și VIII) crede că trebuie să vedem o reluare mai liberă a criticii vederilor lui Platon (*Legi*, VII, 803 b–e), afirmată prima dată în *Pol.*, VIII, 3, 1337 b 32–1338 a 15. Este clar, de altfel, că în pasajul de față divertismentul, deși enumerat printre activitățile considerate a fi un scop în sine, este respins de Aristotel, care consideră demne de dorit în sine numai activitățile frumoase (adică bune din punct de vedere moral) și serioase (cf. *supra*, r. 8: σπουδαῖα, tradus de noi prin „virtuoase"; asupra dublului sens al termenului de σπουδαῖος în acest capitol, și anume cel de „îngrijit", „bine făcut", „excelent" și, pe de altă parte, cel de „serios", „conștiincios", „virtuos", cf. Gauthier, 869).

[82] În orig.: εὐτράπελοι (oameni de spirit, cu spirit suplu); cf. *supra*, IV, 1128 a 10 și n. 96. Aici sensul este, evident, peiorativ, apropiindu-se mai mult de ceea ce *supra*, IV, 1128 a 5 am tradus prin „bufoni".

[83] Cf. *supra*, VIII, 1158 a 28–36.

[84] În orig.: ὁ νοῦς, pe care îl traducem de obicei prin „intelect".

[85] Cf. *supra*, VII, 1154 b 2–5; *infra*, X, 1179 b 15–16.

[86] Cf. *supra*, I, 1099 a 11–15; III, 1113 a 22–33; IX, 1166 a 12–13; 1170 a 14–16; X, 1176 a 15–22.

[87] Cf. *supra*, n. 81. Este concluzia primului argument împotriva opiniei că divertismentul ar putea fi considerat ca scop al omului; argumentul ce urmează va reliefa nu numai absurditatea unei astfel de opinii (care aparține de fapt vulgului), ci și caracterul serios al fericirii, care, fiind activitatea părții celei mai elevate a sufletului, este la rândul ei activitatea nu numai cea mai serioasă, ci și cea mai elevată.

[88] Principe scit, considerat printre cei șapte înțelepți, autor de aforisme (reproduse, în majoritate, de Diog. Laert., I, 1, 101–105); cf. și *Anal. post.*, I, 13, 87 b 30; Plat., *Rep.*, X, 600 a. Mai târziu, Loukianos îi va dedica un dialog despre gymnasii (avându-l ca interlocutor pe Solon), care-i poartă numele.

[89] Cf. *supra*, IV, 1127 b 33 și n. 92; VII, 1150 b 16–19; cf. și Plat., *Phileb.*, 30 e.

[90] Cf. *supra*, 1175 a 3–4 și n. 61.

[91] Pentru o subtilă interpretare a diferenței dintre divertisment (παιδιά) și timp liber (σχολή), dedicat activității intelectuale, noțiuni pe care vulgul le confundă, cf. Gauthier, *ad. l.*

[92] Cf. *supra*, VIII, 1161 b 4 („sclavul este o unealtă animată") și n. 80; el nu are, în calitate de sclav, o viață proprie, ci numai una dependentă de stăpânul său (cf. *Pol.*, III, 9, 1280 a 32 sq; VII, 15, 1334 a 20).

[93] *Supra*, 1176 a 35–b 9; cf. I, 6.

[94] Înțelepciunea speculativă (σοφία), virtute a intelectului intuitiv (νοῦς). Cf. *supra*, VI, 1140 b 31–1141 a 8 și n. 47–48. Asupra intelectului intuitiv, care-și exercită activitatea în speculația pură (contemplarea, θεωρία), cf. Joachim, 290–297 (unde sunt reunite principalele texte din *De an.*, și *Met.*). Cf. și Toma d'Aquino, 2080–2110, 542–547. Asupra întregii traiectorii a gândirii lui Aristotel în *E.N.*, ce implică ideea că, dacă contemplarea reprezintă perfecțiunea umană, aceasta se datorează faptului că ea este virtutea părții celei mai elevate din om, intelectul (cf. r. 12–17), care este omul însuși (cf. *infra*, 1178 a 2–3), detalii la Gauthier, 856; pentru viziunea de ansamblu a întregului capitol, cf. P. Aubenque, *La prudence...*, 166–174.

[95] Rândurile de mai sus au făcut să se pună întrebarea la care psihologie se referă Aristotel, atât în prezentul capitol, cât și în 8–9. (Pentru discuția problemei, cf. Gauthier, *ad l.*). Se pare că teza afinității dintre aceste capitole și concepția din *E.E.* și *Protr.*, unde Aristotel preia psihologia platonică (teză susținută în special de G. Verbeke, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, „Rev. philos.", Louvain, 46, 1948, 342–345,

care consideră cap. 7–9 din *E.N.* ca aparținând unui text mai vechi, anterior chiar *E.E.*) este cea mai plauzibilă (pentru un punct de vedere opus, de nesusținut însă, v. J. Léonard, *op. cit.*, 201–208), cu condiția (sugerată de Gauthier, *ad l.*) de a preciza că Aristotel însuși a inserat în acest loc al tratatului textul în cauză, a cărui idee centrală rămânea în ochii săi valabilă, chiar dacă modul de a o fi exprimat ține de un stadiu al gândirii sale deja depășit. Intelectul despre care vorbește aici Aristotel este, în concluzie, intelectul platonic, ceea ce explică mențiunea „sau altceva", rămasă incertă pentru comentatori; acest „altceva" este, după Gauthier, „partea rațională" (τὸ λογιστικόν) a diviziunii tripartite a sufletului din teoria platonică, V. însă și J.-R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 292–295.

[96] Afirmând că actul contemplării are ca obiect realitățile divine, τὰ θεῖα (cf. *Met.*, A, 2, 983 a 7–9), de la cele mai vizibile dar mai puțin importante (cf. *supra*, VI, 1141 b 1–2) până la substanța primă (*Met.*, Γ, 3, 1005 a 35), Aristotel arată implicit că ceea ce face din contemplare activitatea cea mai înaltă nu este numai perfecțiunea subiectului său (intelectul), ci și perfecțiunea obiectului ei. (Ideea, doar sugerată aici, este exprimată în termeni mult mai clari în tratatul *De part. anim.* I, 5, 644 b 22–645 a 4). Pentru analiza celor două aspecte ale perfecțiunii contemplării și a accentului pus în acest context pe superioritatea conferită de obiectul ei, v. Gauthier, 855–857.

[97] Afirmarea caracterului divin al intelectului (νοῦς) este o idee recurentă la Aristotel, începând cu primele tratate (în care influența platonică se manifestă încă vizibil) și dezvoltată pe parcurs în sensul propriei doctrine (cf., în special, amplele explicații din *Met.*, Λ, de ex. 7, 1072 b 27: divinitatea este actul intelectului; 9, 1074 b 21–22: esența sa este intelectul etc.). Ideea naturii noetice a divinității apare chiar și în tratatele de biologie (cf., de ex., *De part. anim.*, IV, 10, 686 a 29), iar în *E.N.*, încă de la început (I, 1096 a 24–25), este afirmată identitatea dintre divinitate (θεός) și intelect (νοῦς) în categoria esenței (οὐσία). În mod firesc se ajunge la concluzia că, raportat la om, intelectul este un element divin (cf. *infra*, 1177 b 30; cf. și *De gen. anim.*, II, 3, 736 b 28), fiind, în consecință, partea sa cea mai elevată. (Pentru tratarea acestor idei în lucrări de tinerețe ca Περὶ εὐχῆς și *Protr.*, *fr. 49* Ross, ca și pentru modul în care Iamblichos va urma îndeaproape teoria lui Aristotel, cf. Jean Pépin, comentariul la Περὶ εὐχῆς, în: *Aristote*..., ed. cit., 58 sq.). Tot J. Pépin (*ibid.*, 59–60) face observația că afirmarea caracterului divin al intelectului uman nu împiedică considerarea lui ca inferior divinității, idee sugerată de mai multe pasaje din *Met.*, (Λ, 7, 1072 b 24–28; 9, 1074 b 31–34; 1075 a 5–9 etc.); cf. și *E.E.*, VIII, 2, 1248 a 24–32 (pentru ideea transcendenței divine față de *νοῦς*-ul uman), ceea ce nu înseamnă că ar fi vorba aici de o ruptură, ci de o dezvoltare, o progresie, o continuitate (pentru detalii, *ibid*, 61–62). Așa cum remarcă la rândul său M. P. Lerner (*op. cit.*, 126), contemplarea divină este *în act*, ceea ce-l determină pe Aristotel să spună că intuiția intelectuală la care omul ajunge din când în când constituie partea divină din sufletul lui. În aceste momente de pură coincidență cu inteligibilul, se pare, de fapt, că gândirea umană se afirmă ca fiind

independentă de simțuri și imaginație (compară cu *Met.*, Λ, 9, 1074 b 35, unde divinitatea este prezentată ca gândire ce se gândește pe sine: νόησις νοήσεως νόησις).

[98] Nu în mod expres, ci implicit; cf. I, 1095 b 14–1096 a 5; VI, 1141 a 18–1141 b 3; 1143 b 33–1144 a 6; 1145 a 6–11. Înțelepciunea speculativă (σοφία), care este virtutea părții celei mai bune a intelectului, este și cea mai înaltă dintre virtuți.

[99] Cf. *supra*, I, 1097 a 25–1097 b 1; 1099 a 7–21; X, 1173 a 15–19; 1174 b 20–23; 1175 b 36–1176 a.

[100] „Il y a parallélisme entre les facultés du sujet et la valeur ontologique de l'objet" (Rodier, 112), remarcă valabilă atât pentru științele practice, cât și pentru cele teoretice (cf. *Top.*, III, 1, 116 a 21; *Rhet.*, I, 7 1364 b 7). În cazul științelor teoretice, aceste obiecte sunt „realitățile frumoase și divine" (*supra*, r. 15 sq. și n. 96), adică obiectele înțelepciunii speculative (adevărurile matematice, metafizice și cele ale filosofiei naturii, cf. *Met.*, E, 1, 1026 a 18 sq.), științe în ierarhia cărora (cum amintește Tricot, 509, n. 3) metafizica deține primul rang, în virtutea absolutei realități a obiectului ei, care este formă pură, eternă și separată.

[101] Asupra acestei continuități, a cărei treaptă supremă o constituie cea a Primului Motor (ἡ νόησις νοήσεως νόησις), față de eternitatea căreia continuitatea oricărei activități umane, chiar și a celei contemplative (cea mai durabilă dintre toate), apare ca fiind scurtă (μικρὸν χρόνον) și intermitentă (ποτί), cf. celebrele analize din *Met.*, Λ (7, 1072 b 14 sq; 9, 1074 b 28 sq. și com. lui Tricot, II, 681; 700–701). Cf. și Gauthier, *ad l.*

[102] Cf. *supra*, I, 1098 b 25 și n. 99; VII, 1153 b 14–15.

[103] Contrar lui Ramsauer (care este de părere că sensul de „puritate" dat aici de Aristotel se referă la „puritatea" plăcerilor spiritului în opoziție cu „impuritatea" plăcerilor corpului, cf. *supra*, 1175 b 36–1176 a 3, ceea ce n-ar semnifica decât imaterialitatea plăcerilor intelectuale), Gauthier crede că mai probabil este ca Aristotel să se refere la „plăcerile pure" ale teoriei platonice, înțelegând prin aceasta absența oricărui amestec cu durere ce caracterizează aceste plăceri (cf. *supra*, VII, 1152 b 36–1153 a 2). În ce ne privește, disocierea ni se pare inutilă, considerând că Aristotel, utilizând aici termenul fără vreo altă precizare (cum procedează în alte cazuri), îl ia într-un sens general, absolut, gândindu-se la superioritatea acestor plăceri din toate punctele de vedere.

[104] A cunoaște înseamnă a contempla și aceasta este opera filosofiei (σοφία); a căuta înseamnă a învăța să contempli și aceasta este opera studiului filosofiei (φιλοσοφία): astfel interpretează Gauthier sensul celor două noțiuni (σοφία și φιλοσοφία), menționând pe bună dreptate că este vorba aici de unul dintre rarele texte în care Aristotel le distinge sensul; este de fapt, adăugăm noi, singurul loc din *E.N.* unde Aristotel pune alături termenii de σοφία și φιλοσοφία, ceea ce ne determină să adoptăm, în această situație, traducerea lui Gauthier. Este de la sine înțeles că viața filosofului, a celui ce posedă capacitatea de a contempla (cu alte cuvinte, înțelepciunea speculativă), trebuie să fie mai plăcută decât a celui aflat doar în stadiul căutărilor.

[105] Cf. *supra*, n. 80.

[106] Este vorba de categoria bunurilor exterioare, cf. *supra*, I, 1099 a 33 și n. 106–107.

[107] Cf. *supra*, V, 1129 b 31–1138 a 8 despre raporturile cu alții, ce caracterizează justiția, raporturi extinse aici la oricare virtute etică.

[108] Cf. *supra*, VIII, 1155 a 16; IX, 1170, 1170 a 5–6. Așa cum presupun majoritatea comentatorilor, Aristotel se referă probabil aici la școlile ateniene de filosofie (cum erau cea a lui Platon, Academia, și propria sa școală, Lyceul), la raporturile dintre maeștri și discipoli, ce implicau nu numai o direcție unilaterală (de la maestru la discipol), ci o reală colaborare între ei.

[109] Activitatea teoretică este un scop în sine, dezinteresat, ea fiind scopul suprem (teză dezvoltată în *Met.*, A, 982 b 10–28), în timp ce activitățile practice (în special cele politice și militare, cum se va vedea în continuarea textului) vizează scopuri ce le depășesc și nu sunt exercitate pentru (sau numai pentru) ele însele. (În problema subordonării oricărei activități umane față de scopul ultim, echivalent cu contemplarea, fără însă ca activitatea în sine să-și piardă valoarea intrinsecă, v. J.-R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 296 sq.).

[110] În orig.: σχολή (timp liber, dar nu în sensul de distracție, divertisment, ci de viață dedicată studiului, gândirii, de viață contemplativă; asupra acestei distincții necesare, cf. *supra*, n. 91). Este vorba deci de o activitate serioasă, ce presupune un efort deosebit, de răgazul cerut pentru concentrarea gândirii într-o activitate intensă, al cărei scop este cel mai înalt, fiind scopul în sine prin excelență. V., în acest sens, interpretarea lui Toma d'Aquino (2099, 545–546); cf. și Tricot, 511, n. 2; Moncho-Pascual, *ibid.*, 295 (pentru echivalența dintre caracterul astfel conceput al răgazului și scopul suprem al omului).

[111] Aristotel reia aici, aprofundând-o, o încercare a lui Platon de a stabili ierarhia activităților umane. Platon este, de fapt, cel ce a arătat că scopul războiului îl constituie pacea (cf. *Legi*, I, 628 c–e; VII, 803 d). Pentru modul diferit în care Aristotel preia și interpretează aserțiunea lui Platon, cf. *Pol.*, VII, 14, 1333 a 30–39; 15, 1334 a 22–40; cf. și comentariul lu Gauthier *ad l.*

[112] Cf. *supra*, I, 1098 a 18 și n. 84. Rezumând aici atributele vieții contemplative, Aristotel rezumă atributele fericirii sub aspectul ei cel mai înalt. Dar nu trebuie să uităm că (așa cum remarcă J.-R. Moncho-Pascual, *op. cit.*, 296–298) filosoful nu afirmă niciodată că fericirea constă *exclusiv* (s.a.) în contemplare, ci consideră contemplarea ca formă fundamentală și superioară (deci ca formă desăvârșită) a fericirii; de aici și ambiguitatea (aparentă, *n.n.*) creată de faptul că uneori Aristotel face să rezide fericirea în virtute pur și simplu (cf., de ex. *supra*, I, 1100 b 9–10; VII, 1153 b 10; X, 1177 a 1–2 etc.; *E.E.*, II, 1, 1219 a 27; 33–39; *Pol.*, IV, 11, 1295 a 36–37 etc.; *M.M.*, I, 1184 b 35–36; *Rhet.*, I, 5, 1360 b 14–15 etc.), alteori în contemplare (cf. *supra*, I, 1097 a 30; X, 1177 a 17–18; *infra*, 1178 b 32 etc.).

[113] În scopul de a da mai multă claritate sensului implicat de textul aristotelic, am utilizat în traducere expresia de „condiție umană" pentru βίος... κατ' ἄνθρωπον (textual: „viață propriu-zis umană", „viață conformă, adecvată, proprie, specifică

omului"); expresia, ca atare, inexistentă la Aristotel (ca și în întreaga filosofie greacă), o întâlnim abia în stoicismul roman (cf. Cicero, *Tusc.*, I, 15: *condicio humana*; Seneca, *De ben.*, II, 19, 4; *Ep. ad. L.*, 71, 6 etc.: *sors humana*). Pentru justificarea opțiunii noastre, v. nota următoare.

114 În acest „element divin" în om regăsim acel „principiu al principiului", considerat în *Anal. post.* (II, 19, 100 b 15) ca superior științei umane (cf. *infra*, r. 30–32). Acestui pasaj din *E.N.* i s-a dat în general o interpretare optimistă: omul ar fi o ființă capabilă să-și depășească condiția și să participe la divin. Dar, deși *infra*, 1178 a 7, viața contemplativă este prezentată ca fiind prin excelență viața proprie omului, „dacă este adevărat că intelectul este, în gradul cel mai înalt, omul însuși", fraza de față ar putea duce și la concluzia că, dimpotrivă, o astfel de viață nu-i poate fi accesibilă și că omul, ca om, este lipsit de intuiție intelectuală. Această contradicție (relevată în special de Rodier, 119, n. 2) nu poate fi însă (după cum pe bună dreptate observă P. Aubenque, *Le problème de l'être...*, 58–59) decât aparentă: una este *esența* (s.a.) omului, alta este *condiția* (s.a.) sa; iar intuiția, a cărei funcție o discernem ca pe o condiție de posibilitate a înțelepciunii, în care situăm, printr-un fel de „passage à la limite", esența *maximă* (s.a.) a omului, poate că ne este refuzată *în fapt* (s.a.). Semnificația acestor texte din *E.N.* ar putea fi atunci aceea că „les limitations de l'homme, en particulier de ses facultés de connaissance, sont moins des *négations* (s.a.) que des *privations* (s.a.), que l'homme de fait en appelle à l'homme de droit et que la vérité de l'homme phénoménal est à rechercher, non dans sa condition effective, mais dans l'essence de l'homme en soi, qui s'apparente étrangèrement au divin: ainsi se justifierait la jalousie des dieux, et il faudrait alors entendre dans le sens d'un *défi* (s.a.) la prétention, exprimée au livre A de la *Métaphysique*, de partager avec la divinité la possesion de la sagesse" (*ibid.*, 59). V. și *infra*, n. 116.

115 În orig.: τοῦ συνθέτου, adică omului ca ființă compusă din două elemente deosebite, sufletul și corpul.

116 Verbul ἀθανατίζειν din original (foarte rar întâlnit în epoca clasică) a rămas, în interpretarea contextului de față, o problemă încă deschisă, care, prin suscitarea rezonanțelor sale psihologice și metafizice, a dat naștere unei întregi literaturi. (Pentru discuția problemei, v. în special Tricot, 513, n. 2). Sensul de conștiință a imortalității Intelectului activ dat verbului în cauză (Rodier, urmat de Burnet etc.) este respins de critica modernă, după ce F. Nuyens, *op. cit.*, stabilind cronologia operei aristotelice, demonstrează că *E.N.*, scrisă înaintea tratatului *De anima*, nu elaborase încă doctrina Intelectului activ. Contextul însuși indică, de altfel, că „a se imortaliza pe sine" nu poate însemna pentru om decât a se comporta, deși muritor, ca și când ar fi nemuritor, depășindu-se pe sine, ceea ce, după interpretarea lui Gauthier (890; cf. 866), bazându-se pe *Protr.*, *fr. 10 c* W, are semnificația că „l'homme «fait le dieu» en contemplant et il «fait l'homme» en agissant". Oricum, îndemnând omul să nu-și limiteze obiectul gândirii la realitatea contingentă („lucrurile trecătoare"), Aristotel combate deschis un scrupul adesea exprimat de autorii greci (cf. Epicharmos, *fr. 23 B 20* D, citat în *Rhet.*, II, 21, 1394 b

25; Pindar, *Isth.*, V, 20; Sofocle, *Aias*, 738 sq.; *fr. 590* Pearson; Euripide, *Bacch.*, 395 etc.) și anume de a nu stârni gelozia divină încercând să depășească limitele condiției ce-i este destinată. Invitând omul „să se imortalizeze pe sine", Aristotel îl invită să se elibereze de obstacolele „gândirii muritoare", ridicându-se, prin activitatea contemplativă, la o cunoaștere de tip divin (cf. P. Aubenque, *La prudence...*, 169). De fapt (cum tot Aubenque amintește, *ibid.*, 170 sq.), începând cu Parmenides, toți filosofii și-au propus, deși prin modalități diferite, să se ridice deasupra gândirii muritoare, ca să ajungă la o cunoaștere absolută, liberă de particularitățile și servituțile umane (adică la cea pe care este de presupus că zeii trebuie s-o posede), chiar dacă au făcut-o cu anumite rezerve. Aristotel însuși își arată aici rezerva, adăugând, „în măsura în care-i stă în putință", rezervă a cărei semnificație este, după Aubenque, aceea că noi trebuie *să tindem* (s.a.) spre imortalitate, adică spre imitarea divinității, fără a fi siguri că o vom atinge în întregime; imortalitatea despre care vorbește Aristotel aici (și care nu este imortalitatea sufletului, cf. A. Mansion, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, „Rev. philos.", Louvain, 51, 1953, 444–472), presupune grade, poate o infinitate de grade. A te mulțumi cu condiția ta ar fi o lașitate, dar nu ajunge să vrei pentru a o depăși; acel scrupul rezidual, dar de nedezrădăcinat, al înțelepciunii tradiționale, ce exprimă distanța „infinită, chiar dacă infinitezimală" (Aubenque, *ibid.*, 172), ce separă omul de zei, capătă la Aristotel un sens precis, exprimând, de fapt, limitele filosofiei. Dar aceste limite nu sunt decât limitele omului și, în primul rând, ale lumii în care trăiește: filosofia nu este decât una dintre aproximațiile umane ale imortalității, la fel cum, la un nivel inferior, succesiunea generațiilor permite ființelor vii „să participe la etern și divin", dar numai „atât cât este posibil pentru ele" (*De an.*, II, 4, 415 a 29; b 5; *De gen. anim.*, II, 1, 731 b 32–33). Sensul specific aristotelic luat de această restricție, tradițională în forma sa, este că binele spre care tinde omul se lovește de limitele necesarului, limite de data aceasta mai mult „tehnice" decât religioase sau chiar etice. Desigur, aceste limite sunt imprecise și este posibil pentru om, prin cunoaștere, acțiune și efort, să le împingă mereu mai departe; dar metafizica știe că separația dintre om și divin este radicală, că divinitatea însăși este incapabilă s-o înlăture și că tot ce este omenește posibil este circumscris cosmologic. Omul însă, deși rămânând la funcțiile sale reale, este mereu condus de orizontul transcendentului, e invitat să îndeplinească, în interiorul condiției sale muritoare, ceea ce el știe totuși că nu poate îndeplini ca atare: „L'infini dans le fini, le progrès dans la limite, l'assimilation à Dieu dans l'absolue séparation, l'imitation d'une transcendance inimitable, ce sont les perspectives apparement contradictoires qu'Aristote propose à l'homme, ce „dieu mortel" (*fr. 10 c* W)". Aristotel rezolvă acest paradox (cf. *Le problème de l'être...*, 497 sq.) astfel: omul este o ființă a mediației, a aproximației; el *nu aplică* (s.a.) transcendentul în modul în care filosoful platonic aplica la sensibil ordinul Ideilor, ci „il ruse avec la contingence" utilizând-o împotriva ei însăși, „retournant l'imprévisibilité en ouverture, le hasard menaçant en indétermination propice, insinuant en ce monde un Bien qui n'est pas de ce monde, l'hummanisant enfin faut de pouvoir le diviniser, et soi-même avec lui, s'immortalisant ainsi, mais seulement „autant qu'il est

possible", c'est-à-dire trouvant dans ses propres ressources le substitut proprement humain d'une impossible éternité" (*La prudence*..., 174). Cf., pentru ansamblul acestui comentariu, P. Aubenque, *ibid.*, 169–174).

[117] Termenul ὄγκος, utilizat aici în sens figurat, aparține vocabularului fizicii și semnifică „greutate", „massă" (cum este tradus, în majoritatea cazurilor, în acest context), „volum". El este adesea sinonim cu σῶμα și μέγεθος.

[118] Cf. *supra*, IX, 1169 a 2; X, n. 114. Esența omului trebuie deci situată în activitatea conformă cu intelectul; așa cum fiecare ființă se definește prin quidditatea sa, și omul se definește prin această activitate, ce reprezintă funcția sa specifică. (Detalii la Tricot, 514, n. 2).

[119] Adică a compusului uman (cf. *supra*, n. 115). Cf. și *supra*, IX, n. 31.

[120] Cf. *supra*, IX, 1169 b 31–33; X, 1176 b 24–27.

[121] Pentru cele patru argumente ce urmează în scopul de a demonstra superioritatea fericirii vieții contemplative față de cea rezultată din practicarea virtuților etice (fericire doar de ordin *secundar*, δευτέρως, scop al omului luat ca σύνθετον, compus), v. Tricot, 515, n. 1. Dar, cum pe bună dreptate atrage atenția Gauthier *ad l.*, nu este vorba aici de a distinge două tipuri de fericire *separabile* (s.a.), fericirea perfectă a filosofului și fericirea de ordin secundar a omului politic, ci de a *ierarhiza* (s.n.) cele două tipuri de viață pe care le duce același om, filosof și om politic totodată. Idealul lui Aristotel este, în fond (cum tot Gauthier remarcă), idealul vieții mixte, același om fiind pentru el acela care trebuie să trăiască și ca zeu (cf. *supra*, 1177 b 33), prin activitatea de contemplare, și ca om, practicând virtuțile morale în cadrul vieții civice, numai că Aristotel insită asupra vieții contemplative ca formă supremă a fericirii.

[122] Pentru legătura dintre virtutea etică și pasiuni, pe care are rolul de a le modera și raționaliza, cf. *supra*, II, 1104 b 9 sq. și n. 17.

[123] În psihologia *E.N.*, pasiunile își au locul în suflet (cf. *supra*, II, 1105 b 19–20 și n. 32), dar ele includ și fenomene corporale (cf. *supra*, IV, 1128 b 13–15 și n. 103). În privința influenței dispozițiilor naturale și a constituției corporale, a temperamentului, asupra existenței însăși a virtuții etice, cf. *supra*, VI, 1144 b 3 sq. și n. 106–107; cf. și *Hist. anim.*, VII, 1, 588 a 17 sq.

[124] Cf. *supra*, VI, 1144 a 6–9 și n. 100; 1144 b 30 și n. 113–114.

[125] În orig.: ἡ δὲ τοῦ νοῦ, adică σοφία (înțelepciunea speculativă); atributul κεχωρισμένη (tradus de noi: „liberă de orice legătură cu corpul") semnifică, textual, „separată [de corp]". Unii comentatori (Joachim, 287 și n. 4, urmat de Tricot etc.) interpretează sintagma ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη ca fericire (εὐδαιμονία), această fericire de natură divină care este, de fapt, scopul și în același timp rezultatul (sau efectul) activității contemplative presupuse de înțelepciunea speculativă. Tricot (516, n. 3) observă că problema de a ști dacă intelectul (νοῦς) este separat de corp trebuie considerată străină *E.N.* (și are dreptate, ea fiind tratată abia de *De an.*, III, 5). Pentru o înțelegere complexă a psihologiei implicate de separarea virtuții intelectuale (și în general a

intelectului) de corp, cf. F. Nuyens, *op. cit.*, 192 și n. 140; P. Léonard, *op. cit.*, 204–205 etc., precum și substanțialul comentariu al lui Gauthier, 893–896.

126 Aristotel reia aici un argument tratat amplu *supra*, 1177 a 12–1178 a 8.

127 Tricot (516, n. 5) consideră (contra Ross, Rackham ș.a.) că aici este vorba nu de omul de stat (de omul politic, deci), ci de omul luat ca ființă ce trăiește în societate, având o activitate practică, în opoziție cu înțeleptul (σοφός), a cărui activitate este contemplativă; de aceea și traduce ὁ πολιτικός prin „l'homme en société". În ce ne privește, considerăm că atât dezvoltarea menționată *supra*, n. 126, cât și continuarea capitolului, marchează diferența dintre omul de stat și filosof, nu dintre simplul cetățean și acesta din urmă (om care trăiește în societate fiind și filosoful, chiar dacă în privința bunurilor exterioare necesitățile lui se pot reduce la strictul necesar, chiar dacă activitatea lui îi cere o anumită izolare, izolare necesară concentrării, care, cum Aristotel atrage adesea atenția, nu trebuie confundată cu însingurarea).

128 Intențiile, rămânând ascunse, sunt incontrolabile, motiv pentru care ceea ce contează în cazul dreptății este actul în sine (și oamenii nedrepți putând avea intenții bune, dar cu rezultate rele, datorită mijloacelor alese, care nu sunt conforme cu virtutea).

129 Concluzia este că orice virtute trebuie să se manifeste în act. Cf. și *E.E.*, II, 1228 a 15 sq.; *infra*, r. 35–1178 b 2.

130 Cf. *supra*, n. 121; 127. Dacă activitatea contemplativă îl ridică pe om, prin gândire, deasupra condiției sale, ea este departe totuși de a face din filosof un solitar, excluzând participarea acestuia la viața civică; dimpotrivă (ca și pentru Platon), îl implică efectiv în ea. Datorită acestei dualități (asupra căreia v., de ex., M. P. Lerner, *op. cit.*, 180–181), activitatea și viața filosofului pot fi împiedicate nu numai de excesul, ci și de absența bunurilor exterioare; ele îi sunt necesare în mod moderat (idee reluată și dezvoltată *infra*, 1178 b 33–1179 a 13); cf. și *supra*, I, 1099 a 33–b 2 și n. 106; VII, 1153 b 16–25; *E.E.*, VIII, 3, 1249 b 16–21.

131 Cf. *Met.*, Λ, 9 1074 b 17 (prezentul pasaj poate fi comparat, de altfel, cu întreg cap. 9 din *Met.*, Λ). Despre imposibilitatea aplicării categoriilor umanului la divin, deci de a aplica divinității experiența umană a gândirii (adică a gândirii altui lucru decât pe sine), cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être...*, 362–363; 487–488. Dincolo de negațiile ce traduc această imposibilitate (cf. și *Pol.*, I, 2, 1253 a 27; *E.E.*, VII, 12, 1245 b 14; *supra*, VII, 1145 a 26; *M.M.*, II, 5, 1200 b 14 etc., negații din care reiese că divinitatea nu este virtuoasă, fiind superioară virtuții), se pot discerne și aici limitele filosofiei: discursul negativ despre divinitate traduce neputința discursului uman și nu infinitatea obiectului său. Pe plan ontologic însă, se poate vorbi de o dublă negativitate (în expresie, dar și în obiect), negativitate ce exprimă nu numai neputința discursului uman, ci și negativitatea obiectului însuși; consecința este că cele două negativități sfârșesc prin a se compensa: eșecul ontologiei devine ontologie a contingentului, adică a finitudinii și a eșecului; absența unei căi devine pluralitate de căi, incapacitatea umană de a degaja semnificația unică a existentului nu duce în final la a-i nega orice semnificație, ci la a scoate la iveală pluralitatea ireductibilă a categoriilor prin care se dezvăluie

(*ibid.*, 488–489). Toate negațiile enumerate în prezentul pasaj, ce sfârșesc prin concluzia că singura activitate ce se poate atribui divinității este contemplarea, activitate prin excelență fericită, sunt destinate în fond să demonstreze, printr-un nou argument, că, pe plan uman, tot contemplarea este activitatea cea mai elevată și sursa supremei fericiri (cf. *infra*, r. 23–24).

[132] În orig.: οὐδ' ἡ κρίσις, cuvinte ce figurează în tradiția manuscrisă, omise însă de Bywater și majoritatea editorilor moderni. Pentru critica de text, cf. Gauthier *ad l.*

[133] Aristotel rezumă aici, cu rezerve, răspunsul dat de Solon lui Cressus (în legendara întâlnire relatată de Herodot, I, 30–32).

[134] Cf. *fr. A 30* DK; *E.E.*, I, 4, 1215 b 6. Pentru Anaxagoras ca reprezentant al înțelepciunii speculative (σοφία), cf. *supra*, VI, 1141 b 3–8 și n. 56.

[135] Aici sensul lui σοφός este cel de „posesor al înțelepciunii practice" (φρόνιμος), cf. *supra*, VI, n. 39.

[136] Cf. Xen., *Mem.*, I, 1, 19; IV, 3; cf. și Platon, *Legi*, X, 899 d–905 d etc.

[137] Cf. *E.E.*, VIII, 2, 1247 a 28–29.

[138] În orig.: σοφός, în sensul de filosof.

[139] Pentru concluzia finală a capitolului, din care rezultă că, pentru om, fericirea perfectă constă în activitatea contemplativă, cf. amplul comentariu al lui Tricot, 521, n. 2; v. și P. Aubenque, *La prudence...*, 78 sqq.

[140] Cf. *supra*, I, 1095 a 5–6; II, 1103 b 26–29.

[141] *Supra*, I, 1098 b 32–33 și n. 101.

[142] Theogn., 432–434 (citat și de Plat., *Men.*, 95 e, pasaj din care Aristotel se inspiră aici).

[143] Pentru conceptul de αἰδώς, cf. *supra*, IV, n. 100.

[144] Cf. *supra*, VII, 1154 b 2–5; X, 1176 b 19.

[145] Cf. *supra*, I, 1099 b 9–11 și n. 108.

[146] Cf. *supra*, II, 1; III, 1114 b 6–12 și n. 70; *E.E.*, VIII, 2.

[147] Cf. *Rhet.*, I, 1369 b 16.

[148] Aluzie la Platon (*Legi*, IV, 718 c–723 d), care propunea ca orice lege să fie prevăzută cu un preambul, nu numai pentru a-i explica rațiunea, ci și pentru a o impune prin persuasiune, înainte de a se apela la constrângere.

[149] Cf. Plat., *Prot.*, 325 a–b; cf. și *Polit.*, 308 e–309 a; *Legi*, IX, 862 e–863 a etc. (idei preluate și de Demosthenes, de ex. *Contra Aristog.*, I, 93–95).

[150] Cf. *supra*, II, 1104 b 16–18 și n. 18.

[151] Caracterul rațional al legii fusese deja subliniat de Platon (*Legi*, I, 644 d; IV, 714 a). Aristotel preia ideea încă din *Protr.* (*fr. 5* a W); cf. și *Pol.*, III, 16, 1287 a 28; *E.N.*, *supra*, V, 1134 a 35; VI, 1141 b 24–25 etc.

[152] De pildă, la cretani sau cartaginezi (cf. *Pol.*, VIII, 1, 1337 a 31–33); cf. și *Protr. fr. 13* W; *supra*, I, 1102 a 10. Pentru comentarea acestui pasaj, v. Rodier, 133–134; Gautier *ad l.*

[153] Aristotel se referă aici la Atena, criticând același regim căruia Tucidide (II, 37) îi face elogiul, prin intermediul discursului lui Perikles.

[154] Cf. Hom., *Od.*, IX, 112–115, versuri ce ilustrează regimul patriarhal (anterior tribunalelor), cf. Plat., *Legi*, III, 680 b; Arist., *Pol.*, I, 1252 b 20–24.

[155] Cf. Hippocr., *De prisca med.*, IX; L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médicins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, 201.

[156] Pentru detalii în privința necesității adaptării stilului de luptă (în pugilism sau alte probe gymnice) la temperamentul fiecărui atlet, v. Loukianos, *Anacharsis* (sau *Despre gymnasii*).

[157] Cf. *Met.*, A, 1, 981 a 1–b 9.

[158] Cf. *supra*, VI, 1141 b 24–25.

[159] Cf. *supra*, I, 1094 a 7; 18, 26 etc. și comentariile aferente.

[160] În sensul că le și predau, le și practică. Cf. Plat., *Men.*, 91 a sq.

[161] Cf. Plat., *Men.*, 99 b–c.

[162] Cf. Plat., *Men.*, 93 a–94 b (unde sunt dați ca exemplu Themistokles, Perikles, Tucidide); *Prot.*, 319 e.

[163] Reacția lui Aristotel (care *supra*, I, 1094 b 2 sq. subordonează retorica politicii) contra falselor pretenții ale sofiștilor (cf. și Platon, *Polit.*, 304 d) pare să fie îndreptată, în întreg pasajul, și împotriva elogiilor exagerate la adresa retoricii, aduse de Isokrates, *Antid.*, 80–83 (aspect asupra căruia v., de ex., Tricot, 530, n. 2; Mazzarelli, 444, n. 49). Cf., pentru critica generală a sofiștilor, Plat., *Gorg.*, 452 sq.

[164] Adică produsul acestei arte, și nu arta în sine. Cf. *Resp. sof.*, 34, 184 a 2 sq. (unde Aristotel reproșează sofiștilor că nu predau teoria unei arte, ci doar rezultatele ei empirice).

[165] Pentru descrierea tipului de tratate la care se referă Aristotel aici (de medicină empirică, nu rațională, după opinia lui Gauthier *ad l.*), v. L. Bourgey (*op. cit.*, 145 sq.; 151 și n. 3; 156); ele constau în culegeri de observații detaliate cu privire la variatele forme de manifestare a fiecărei maladii, cuprinzând, de asemenea, și culegeri de rețete, adaptabile, cu modificările de rigoare, fiecărui caz în parte.

[166] Pentru ilustrarea aceluiași principiu, cf. *Rhet.*, I, 1360 a 30–33; cf. și *supra*, 1181 a 21; *Pol.*, VIII, 7, 1341 b 19 sq.

[167] Referire, desigur, la Platon (în special *Rep.* și *Legi*), foarte diferit interpretată. Între opinii contrare, ca aceea exprimată de K. von Fritz–E. Kapp, *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts*, New-York, 1950, intr., 43 (în sensul că Aristotel s-ar considera încă platonician, de unde concluzia că sfârșitul *E.N.* trebuie să fie un text vechi) și cea a lui Gauthier *ad l.* (care vede aici, dimpotrivă, expresia disprețului său față de legislatori ca Platon, care, ignorând metoda experimentală, n-au „explorat" legislația *reală*, mulțumindu-se să edifice teorii în aer), ambele exagerate și unilaterale după părerea noastră, o interpretare judicioasă este cea datorată lui I. Banu, *Sistemul filosofic al lui Aristotel*, I, Ed. Univ. București, 1977, 230–231, care ia în

considerație, delimitându-le, atât elementele originale ale obiectivului noii cercetări anunțate aici de Aristotel, cât și elementele platonice subzistente (cf. *infra*, n. 170).

[168] În orig.: ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία, expresie suspectată, datorită noutății ei, de mulți comentatori, în care J. Léonard (*op. cit.*, 144, n. 4) găsește însă, pe bună dreptate, o paralelă explicabilă a expresiei ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία („filosofia privitoare la problemele divine"), existentă în tratatul *De part. anim.* Referindu-se la obiectul acestei „filosofii umane", declarat de Aristotel în prezentul pasaj (cunoașterea constituției, legilor și cutumelor optime), I. Banu, *op. cit.*, 198, observă că subtextul implică o cuprindere mai largă, analogă cu aproape tot ce includem azi în domeniul „științelor sociale".

[169] Colecția alcătuită de Aristotel, la care face aluzie aici, cuprindea 158 de constituții, dintre care nu ne-a parvenit decât *Const. Ath.*

[170] În acest ultim pasaj (1181 b 12–23), care, până la W. Jaeger (*Aristoteles*, ed. cit., 277–279), a fost considerat inautentic, majoritatea comentatorilor văd programul unei noi politici aristotelice, bazată pe observație și experiență, opusă vechiului său curs, încă în întregime deductiv (pentru detalii, Gauthier *ad l.*; cf. și I, 1, 37–38, n. 91; v. și Joachim, 298 etc.). Dar sensul pasajului nu se reduce la atât. Așa cum remarcă I. Banu, referindu-se la normele metodologice discernabile în acest context, există aici și altceva decât propensia spre metodica observațională. În obiectivele anunțate de Aristotel se îmbină procedura inductivă cu metoda deductivă, pe prima (prin care urmează să demareze cercetarea) opunând-o apriorismului platonician, potrivit căruia statul ideal trebuie să plece de la concept. Deși examenul minuțios al reflecției sale îl relevă mai aproape de Platon decât s-ar crede: ca și Platon, el are în minte o noțiune de organizare politică declarată a fi „în principiu", în mod necesar și universal, „cea mai bună", trebuie observat că această formulă ideală de organizare a societății este pentru Aristotel universal valabilă doar „în principiu"; spre deosebire de Platon din *Rep.*, Aristotel admite că, în vederea aplicării ei, trebuie să se țină seama de considerente reale, concrete și variate, dezvăluite într-o cercetare „sociologică" ce nu-și are echivalentul în opera platoniciană. Dar dacă obiectivele urmărite de cercetarea empirică, plecând de la o realitate practică și modificând-o, țin seama de aceasta, ele nu țin mai puțin seama de comandamente de principiu (*op. cit.*, 229–231).

[171] Autenticitatea acestei fraze, considerată, în general, suspectă, poate fi admisă dacă înțelegem prin ea că Aristotel privește exclusiv acest ultim capitol (și nu *E.N.* în întregime) ca pe o introducere la cursul de politică, ceea ce ar indica organizarea programului de învățământ al Lyceului: cursului de etică îi urma cel de politică (cf. Gauthier *ad l.*).

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

EDIȚII, TRADUCERI, COMENTARII

Aristotelis graece, ex recensione Immanuelis BEKKERI, ed. Acad. reg. Borussica, 5 vol., Berlin, 1831–1870 (vol. II: *E.N., E.E., M.M.;* vol. V: *Fragmenta,* ed. V. ROSE; *Index aristotelicus* de H. BONITZ).

The Ethics of Aristotle, ill. with essays and notes, by A. GRANT, 2 vol., Londra, 1857.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. G. RAMSAUER (text și comentarii), Leipzig, 1878.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit Franciscus SUSEMIHL, 1880; *editio tertia curavit* Otto APELT, Leipzig, 1912.

ASPASII *in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria,* ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1889 (Coll. „Commentaria in Aristotelem graeca", XIX, 1).

HELIODORI *in Ethica Nicomachea paraphrasis,* ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1889 („Comm. in Ar. graeca" XIX, 2).

EUSTRATII, MICHAELIS et ANONYMI *in Ethica Nicomachea commentaria,* ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1892 („Comm. în Ar. graeca", XX).

Toma d'AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio,* ed. R.M. Spiazzi, Torino-Roma, 1949.

Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle by J.A. STEWART, 2 vol., Oxford, 1892.

Aristote. Morale à Nicomaque, Livre VIII, par L. LÉVY (texte grec, avec introd. et notes), Paris, 1882.

Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit L. BYWATER, Oxford, 1894 (cu multiple reeditări; ed. utilizată în volumul de față este cea din 1984).

Aristote. Éthique à Nicomaque, livre X, par G. RODIER (texte gr., avec intr. et notes), Paris, 1897.

The Ethics of Aristotle, ed. J. BURNET (text, pref. și note), London, 1900.

Aristotle, The Nicomachean Ethics, ed. H. RACKHAM, London — New York, 1926; ed. II, 1947 (text, trad.).

Aristote, L'Éthique à Nicomaque, livres I et II, trad. et comm. par J. SOUILHÉ et G. CRUCHON, Paris, 1929 (Arch. de Phil., VII).

Aristote. Le Plaisir (Éth. Nic., VII, 11–14; X, 1–5), introd., trad. et notes par A.J. FESTUGIÈRE, Paris, 1936.

Aristote. Éthique à Nicomaque, texte, trad. et notes par J.VOILQUIN, PARIS [1940].

Aristoteles. Etica Nicomahică, trad. Tr. BRĂILEANU, București, 1944.

The Nicomachean Ethics, a commentary by the late H. H. JOACHIM, edited by D.A. Rees, Oxford, 1951.

The Nicomachean Ethics of Aristotle, trad. W.D. ROSS, London, 1954.

Aristoteles. Nicomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz DIRLMEIER, Berlin, Akad. Verlag, 1956 (*Aristoteles Werke,* üb. E. Grumach, Band 6); ediția utilizată în volumul de față este cea din 1974.

L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire par R.-A. GAUTHIER et J.Y. JOLIF, Louvain — Paris, 1958–1959, 2 vol. (volumul de față utilizează ed. II, Paris — Louvain, 1970, cu o introducere nouă).

Aristoteles. Ethica Nicomachea, trad., introd. e commento di Franco AMERIO (Il Pensiero. Classici della filosofia commenti), Brescia, 1960.

Aristote. Morale et politique. Textes choisis et traduits par Florence et Claude KHODOSS („Les grands textes“), Paris, 1970.

Aristotele. Il pensiero etico, antologia dall'*Etica Eudemia,* dai *Magna Moralia e* dall'*Etica Nicomachea,* introduzione, scelta, commento e note di A. PLEBE, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

Aristotele. Etica Nicomachea, introd., trad. e parafrasi di Claudio MAZZARELLI, Milano, 1979.

Aristote. Éthique à Nicomaque, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1983.

STUDII

ADKINS, Arthur W.H., *Merit and Responsability. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.
ALLAN, D.J., *The practical syllogism*, în: *Autour d'Aristote*, Mélanges Mansion, Louvain, 1955, 325–342.
ALLAN, D.J., *The philosophy of Aristotle*, London, New-York, Toronto, Oxford University Press, 1957.
ALLAN, D.J., *Magna Moralia and Nicomachean Ethics*, „JHS", 77, 1957, 7–11.
ARNIM, H. von, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Sitzungsber. d. Ak. d. W. in Wien, Philos-hist. Kl., 202, Bd. 2 Abh., Viena — Leipzig, 1924.
ARNIM, H. von., *Die Ethik des naturgemässen Lebens*, „Logos", 20, 1931, 1–16.
ARPE, C., *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg, 1930.
AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.
AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
AUBENQUE, P., *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (À propos d'Eth. Nic., VI, 10, 1142 b 31–33)*, „REG", 78, 1965, 40–51.
AUBONNET, Jean, *Περὶ εὐγενείας, fr. 4*, în *Aristote*..., Fragments et témoignages édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P.-M. Schuhl, Paris, PUF, 1968, 100–105.
* * * *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publ. Univ. de Louvain, 1955.
* * * *ARISTOTE. De la richesse — De la prière — De la noblesse — Du plaisir — De l'éducation*. Fragments et temoignages édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P.-M. SCHUHL, Paris, PUF, 1968.
BADAREU, D., *L'individuel chez Aristote*, Paris, f.a. (1935).
BAGOLINI, L., *Il problema della schiavitù nel pensiero etico-politico di Aristotele*. Pubbl. dell'Istituto di studi filosofici, Sezione di Bologna, Milano, 1942, 3–38.
BANU, Ion, *Sistemul filosofic al lui Aristotel*, I, Ed. Univ. București, 1977.
BANU, Ion, *Filosofia elenismului ca etică*, București, 1980.
BARBIERI, A., *Aristotele e l'edonismo di Eudosso*, în: *Giornale critico della Filosofia Italiana*, 33, 1954, 509–517.
BARBOTIN, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain et Paris, 1954.
BERTI, Enrico, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, CEDAM, 1965.
BIEN, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg, 1973.
BIEN, G., *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, 1978.

BIGNONE, Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Firenze, La Nuova Italia, 1936.

BOBOC, Al., *Aporetica la Aristotel: semnificații și deschideri în istoria dialecticii și a ontologiei*, „Rev. filos.", București XXV, 6, 1978, 708–714.

BOSSUET, J.B., *Platon et Aristote*. Notes de lecture..., Paris, 1964.

BOURGEY, L., *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Vrin, 1955.

BOUTROUX, E., *Questions de morale et d'éducation*, Paris, 1895.

BOWRA, C.M., *Aristotle's Hymn to Virtue*, „CQ", 32, 1938, 182–189.

BRUN, Jean, *Aristote et le lycée*, Paris, PUF, 1970 („Que sais-je?", nr. 928).

BURNET, J., *On the Meaning of λόγος in Aristotle's Ethics*, „CR", 28, 1914, 6–7.

BURNET, J., *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. fr., Paris, 1952 (ed. II).

BÜCHNER, W., *Über den Begriff der Eironeia*, „Hermes", 76, 1941, 339–358.

CADIOU, R., *Aristote et la notion de justice*, „REG", 73, 1960, 224–229.

CHEVALIER, Jacques, *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Paris, 1915.

COUCH, H.N., *On Responsability in Drunkenness*, „CJ", 34, 1938, 99–101.

CRESSON, André, *Aristote*. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, PUF, 1958.

DEFOURNY, M., *Aristote et l'éducation*, Louvain, 1919.

DEFOURNY, M., *Aristote. Études sur la Politique*, Paris, 1932.

DEMAN, Th., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.

DEMOS, R., *Some Remarks on Aristotle's Doctrine of Practical Reason*, în: *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, 1961–1962, 153–162.

DE VOGEL, G.J., *Aristotele e l'ideale della vita contemplativa*, în: *Giornale di Metafisica*, 16, 1963, 185–214.

DE VRIES, J., *Σωφροσύνη en Grec Classique*, „Mnemosyne", 11, 1943, 81–101.

DES PLACES, E., *L'éducation des tendances chez Platon et chez Aristote*, în: „Philosophy", 10, 1935, 27–39.

DIRLMEIER, Fr., *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, Diss., München, 1931.

DONINI, P.L., *Aristotele*, Milano, 1976.

DRAC, G.V. — KONDSELKA, V.V., *Aristoteles und die Probleme der antiken Wissenschaftstheorie*, „Philologus", 131, 1987, 109–118.

DRAGO, Giovanni, *La giustizia e le giustizie*. Letture del libro quinto dell'Etica a Nicomaco (di Aristotele), Milano, Marzorati, 1963.

DUMITRIU, Anton, *Alétheia*, București, Ed. Eminescu, 1984.

DÜRING, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

DYER, R.R., *Aristotle's Categories of Voluntary Torts (E.N., V, 1135 b 8–25)*, „C.R.", N.S., 15, 1965, 250–252.

EERNSTMANN, J.P.A., *Oikeios, hétairos, épitédeias, philos*, Göttingen, 1932.

FAIRBROTHER, W.H., *Aristotle's Theory of Incontinence. A contribution to Practical Ethics*, „Mind", 6, 1897, 359–370.

FESTUGIÈRE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936.

FESTUGIÈRE, A.J., *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, 1947.

FESTUGIÈRE, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, 1953.

* * * *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I (1979) — II (1984), București, Ed. Științifică și Enciclopedică.

FLASHAR, H., *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, 1966.

FRASNEDI, F., *Polis, Etica e prassi politica nel pensiero antico*, Milano, 1978.

FORTENBAUGH, William W., Τὰ πρός τὸ τέλος *and Syllogistic Vocabulary in Aristotle's Ethics*, „Phronesis", 10, 1965, 191–201.

GADAMER, H., *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, „Hermes", 63, 1928, 138–164.

GADAMER, H.J., *Warheit und Methode*, Tübingen, 1972 (ed. III).

GAUTHIER, R.A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951.

GAUTHIER, R.A., *La morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1958.

GERNET, L., *Recherches sur le developpement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917.

GILLET, M., *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Paris, 1905.

GOEDECKEMEYER, A., *Aristoteles' praktische Philosophie (Ethik und Politik)*, Leipzig, 1922.

GLOTZ, G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.

GRANGER, Gilles-Gaston, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976.

GRIMAL, P., *La critique de l'aristotélisme dans le De vita beata*, „REL", 45, 1967, 396–419.

HACKFORTH, R., *On Two Passages in Aristotle's Ethics*, „CR", 46, 1932, 5–9.

HAMBURGER, M., *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, 1951.

HAMELIN, O., *Le système d'Aristote*, Paris, 1920.

HAMELIN, O., *La morale d'Aristote*, „Revue de métaphysique et de morale", 30, 1923, 497–507.

HAMELIN, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953.

HARDIE, W.F.R., *The Final Good in Aristotle's Ethics*, „Philosophy", 40, 1965, 277–285.

HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

HARRISON, A.R.W., *Nicomachean Ethics, Book V, and the Law of Athens*, „JHS", 77, 1957, 42–47.

HARTMANN, N., *Die Wertdimensionen der Nikomachischer Ethik,* în: *Abhandlungen Berliner Akademie,* Philos.-hist. Klasse, 5, 1, 1944.
HOWIE, G. *Aristotle on education,* New York, 1968.
HÜFFMEIER, F., *Phronesis in den Schriften des Corpus Hippocraticum,* „Hermes",89, 1961, 51–94.
JACKSON, R., *Rationalism and Intellectualism in the Ethics of Aristotle,* „Mind", 51, 1942, 343–360.
JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlin, 1923.
JAEGER, W., *Die Schilderung des μεγαλόψυχος in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles,* în: Sitzungsber. der Preuss. Ak. der W., Philos.-hist. Kl., 1931, 89.
JAEGER, W., *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics,* „JHS", 77, 1957, 54–61.
JOJA, Athanase, *La doctrine de l'universel chez Aristote,* [Buc.], Centrul de informare și documentare pentru științe sociale și politice, 1971.
KAPP, E., *Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon,* „Mnemosyne", 6, 1938, 179–194.
KATSIMANIS, K.S., *Étude sur le rapport entre le Beau et le Bien chez Platon,* Lille, 1977.
KRÄMER, H.J., *Areté bei Platon und Aristoteles,* Abhandl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss, phil.-hist. Kl., 1959, 6.
KULLMANN, W., *Wissenschaft und Methode,* Berlin, 1974.
LA FONTAINE, A., *Le plaisir, d'après Platon et Aristote*, Paris, 1902.
LAPIE, P., *De justitia apud Aristotelem,* Paris, 1902.
LE BLOND, J.M., *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote,* Paris, 1938.
LE BLOND, J.M., *Logique et Méthode chez Aristote. Étude sur la recherce des principes dans la Physique aristotélicienne,* Paris, 1939.
LÉONARD, J., *Le bonheur chez Aristote,* Bruxelles, 1948.
LERNER, M.P., *La notion de finalité chez Aristote,* Paris, PUF, 1969.
LIEBERG, G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* München, 1958.
LLOYD, G.E.R., *The role of medical and biological analogies in Aristotle's Ethics,* „Phronesis", 13, 1968, 68–83.
LONDFESTER, M., *Das griechische Nomen „philos" und seine Ableitungen* (Spudasmata XI), Hildesheim, 1966.
LORD, A.R., *On the Meaning of λόγος in certain Passages in Aristotle's Nicomachean Ethics,* „CR", 28, 1914, 1–5.
LOTTIN, O., *Aristote et la connexion des vertus morales,* în: *Autour d'Aristote,* Mélanges Mansion, Louvain, 1955, 343–366.
MANSION, A., *La notion de nature dans la physique aristotélicienne,* în: „Ann. de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain", 1912, 472–567.

MANSION, A., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain et Paris, 1946 (ed. II).

MANSION, A., *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale*, „Rev. philos. de Louvain", 48, 1950, 465–477.

MANSON, A., *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, „Revue philos. de Louvain", 51, 1953, 444–472.

MANSION, S. *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain et Paris, 1946.

MANSION, S., *Contemplation and Action in Aristotle's „Protrepticus"*, în: *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, 1960, 56–75.

MÉRIDIER, L, *Le mot* Μέθοδος *chez Platon*, „REG", 22, 1909, 234–240.

MEULEN, J., van der, *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim, 1951.

MEYER, H., *Platon und die aristotelische Ethik*, München, 1919.

MICHELAKIS, E., *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Atena, 1961.

MIGNUCCI, Mario, *La teoria aristotelica della scienza* (Pubblicazioni della Facoltà di magistero dell'Università di Padova, VII), Firenze, Sansoni, 1965.

MONAN, J.D., *Two Methodological Aspects of Moral Knowledge in the „Nicomachean Ethics"*, în: *Aristote et les Problèmes de méthode*, Louvain — Paris, 1961, 247–271.

MONAN, J.D., *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968.

MONCHO-PASCUAL, José Rafael, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, 1972.

MONDOLFO, R., *L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote*, „R. Ph.", 78, nr. 7–9, juillet-septembre, 1953, 359–378.

MORAUX, P., *À la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue „Sur la Justice"*, Louvain, 1957.

MOREAU, J., *Aristote et son école*, Paris, 1962.

MOULINIER, L, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952.

NAVARRE, O., *Théophraste et La Bruyère*, „REG", 27, 1914, 404–406.

NOICA, C., *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, 1986.

NORTH, H., *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell Studies in Class. Phil., 35, Ithaca, 1966.

NUYENS, F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.

OATES, Whitney J., *Aristotle and the problem of value*, Princeton, New Jersey, University Press, 1963.

OLLEÉ-LAPRUNE, L., *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, 1881.

OSBORNE, R., *Law in action in classical Athens*, „JHS", 105, 1985, 40–58.

OLMSTED, E.H., *The „Moral Sense" Aspect of Aristotle's Ethical Theory* „AJPh", 69, 1948, 42–61.

PAPACOSTOULA, Georgette, *Les conceptions d'Aristote sur la famille et l'éducation morale,* Athènes, 1956.

PATZIG, G., *Silogistica aristotelică*, trad. rom., București, 1970.

PÉPIN, J., Περὶ εὐγενείας, Fragment 3, în: *Aristote...*, Fragments et témoignages, t. I, Paris, 1968, 116–133.

PINILLA, A., *Sofrosine. Ciencia de la ciencia,* Madrid, 1959.

POHLENZ, M., *Griechische Freiheit. Wessen und Werden eines Lebensideals,* Heidelberg, 1955.

PRICHARD, H.A., *The Meaning of ἀγαθόν in the Ethics of Aristotle,* „Philosophy", 10, 1935, 27–39.

RACKHAM, H., *Notes on the Nicomachean Ethics,* „C.R.", 1928, 6–8.

RAVAISSON, F., *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* Paris, Vrin, 1953.

REALE, R. *Introduzione ad Aristotele,* Bari, 1974.

RICOEUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote,* Paris, CDU, 1957.

RIEDEL, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Freiburg, 1972.

RITTER, J., *Metaphysik und Politik,* Frankfurt, 1969.

RIVAUD, A., *Le problème du devenir et la notion de matière, depuis les origines jusqu'à Théophraste,* Paris, 1906.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* Paris, 1908.

ROBIN, L., *La morale antique,* Paris, 1938.

ROBIN, L., *Aristote,* Paris, 1944.

ROBINSON, R., *L'«acrasie» selon Aristote (Eth. Nich., VII, 3),* „Rev. philos.", 7–9, 1955, 261–280.

RODIER, G., *Études de philosophie grecque,* Paris, 1926.

ROSS, W., D., *Aristote,* trad., fr., Paris, 1930.

RYAN, Eugene E., *The notion of good in books alpha, beta, gamma and delta of the Metaphysics of Aristotle,* Copenhagen Munksgaard, 1961.

SAITTA, A., *Note sul problema della φιλία in Aristotele e nello stoicismo,* în: Annali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere Historia Filosofia, II serie, 8, 1939, 68–73.

SCHLESINGER, E., Δεινότης, „Philologus", 91, 1936, 59–66.

SCHUHL, P.M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949 (ed. II).

SCHÜTRUMPF, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles,* Amsterdam, 1980.

SIWEK, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote,* Paris, 1930.

STARK, R., *Aristotelesstudien,* München, 1954.

STEIN, R., *Megaloprepeia bei Platon*, diss., Bonn, 1965.

STOCKS, J.L., ΣΧΟΛΗ, „C.Q.", 30, 1936, 177–187.

THILLET, P., com. la Περὶ πλούτου, în: *Aristote...*, Fragments et témoignages, Paris, PUF, 1968, I, 5–44.

UHLEMANN, K., *Zu Aristoteles Eth. Nic.*, III, 1, „Hermes“, 49, 1914, 137–142.
VANIER, J., *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris — Bruges, 1965.
VERBEKE, G., *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique*, în: *Miscellanea G. Galbiati*, vol. I, 1951, 79–95.
VERBEKE, G., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, „Rev. philos.“, Louvain, 46, 1948, 335–345.
VERNANT, J.P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.
VERNANT, J.P., *Les origines de la pensée grecque*. Paris, PUF, 1969.
VERNANT, J.P., et VIDAL-NAQUET, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1973.
VIANO, C.A., *Il primato del sapere nella filosofia di Aristotele*, „Rivista di filosofia“, 55, 1964, 383–420.
VINOGRADOFF, P., *Universal Justice in Aristotles's Ethics*, „Cl. Ph.“. 19, 1924, 281.
VOELKE, J., *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, 1961.
VOGEL, C.J., de, *Quelques remarques sur le premier chapitre de l'“Étique à Nicomaque*, în: *Autour d'Aristote*, Mélanges Mansion, Louvain, 1955, 307–327.
WEIL, E., *L'anthropologie d'Aristote*, „Revue de Méthaphysique et de Morale“, 51, 1946, 7–36.
WERNER, C., *La finalité d'après Aristote*, „Revue de Théologie et de Philosophie“, t. 19, Lausanne, 1931, 5–16.
WIDMANN, Günther, *Autarkie und Phylia in den aristotelischen Ethiken*, Stuttgart, 1967.
WIELAND W., Die aristotelische Physik, Göttingen, 1962.
WILAMOWITZ–MOELLENDORFF, U., Die *Glaube der Hellenen*, I, Berlin, 1932.

INDEX DE TERMENI

ἀρχιτεκτονική (τέχνη) artă, știință, activitate fundamentală, căreia i se subordonează alte arte, științe, activități
ἀσωτία risipă; ἄσωτος, risipitor
ἀτελής nedeterminat, nedesăvârșit, incomplet (opus lui τέλειος)
ἀτύχημα accident nefericit, nenorocire
αὐτάρκεια autarhie, independență de spirit; calitate a tot ceea ce-și este suficient sieși (autosuficient)

B

βίᾳ în mod forțat, violent, contra naturii
βλάβος prejudiciu, daună
βούλευσις deliberare; εὐβουλία, buna deliberare; τὸ βουλευτόν, obiectul deliberării
βούλησις dorință rațională, voință

Γ

γένεσις geneză, generare, devenire
γένος gen
γνώμη judecată, simț; συγγνώμη, lărgime de spirit, indulgență
γνῶσις cunoaștere

Δ

δεῖν a trebui, în sens de datorie, imperativ moral (cf. τὸ δέον)
δεινότης abilitate
διάγραμμα figură, problemă geometrică
διαγωγή destindere, distracție
διαίρεσις diviziune
διάνοια gândire discursivă (în opoziție cu νοῦς, gândirea intuitivă); reflecție, raționament
διάθεσις dispoziție trecătoare (în opoziție cu ἕξις, dispoziție stabilă, habitus)
διαλεκτικός (-ῶς) (raționament) dialectic
δίκαιον (τὸ) drept, justiție; τὸ φυσικὸν δ., dreptul natural; τὸ νομικὸν δ., dreptul pozitiv (cel ce decurge din legi); τὸ πολιτικὸν δ., dreptul politic; τὸ οἰκονομικὸν δ., dreptul familiei; τὸ δεσποτικὸν δ., dreptul stăpânului față de sclavi
δικαιοπραγία acțiune dreaptă, act de dreptate
δίκαιος (om) drept
δικαιοσύνη dreptatea, în sens absolut (ca virtute)
διότι cauză, motiv (în opoziție cu ὅτι, faptul ca atare)
δοκεῖν a părea (exprimând opinia comună)
δόξα opinie
δύναμις facultate, potență, capacitate, aptitudine
δυνατόν (τὸ) posibilul

E

ἐγκράτεια stăpânire de sine
ἐγκώμιον elogiu public
ἔθνος popor, grupare etnică
ἔθος obicei, obișnuință
εἶδος formă, idee, specie
εἶναι a fi, a ființa, a exista; τὸ ὄν, existentul; τὸ τί ἐστι, esența, natura determinată a unui lucru, τὶ εἶναι; τὸ τί ἦν εἶναι, esența; quidditatea
εἰρωνεία falsă modestie, disimulare, ironie (socratică)
ἕκαστος fiecare lucru în parte; τὰ καθ' ἕκαστον, cazurile particulare, individuale; τὰ καθ' ἕκαστα, grupuri, categorii determinate de lucruri, situații etc.
ἑκούσιον voluntar, intenționat
ἐλευθερία libertate; ἐλεύθερος, om liber, atât în ce privește statutul său politic, cât și comportamentul demn de un om liber
ἐλευθεριότης generozitate, larghețe; ἐλευθέριος, om generos
ἔλλειψις insuficiență, carență, lipsă, privațiune (termen opus lui ὑπερβολή, exces, în teoria virtuții ca măsură justă)
ἐνάντιον contrariu; τὰ ἐναντία, contrariile
ἐνδεχόμενον (τὸ) contingentul
ἔνδοξα (τὰ) opiniile curente, comune
ἐνέργεια activitate, actualizare (a potenței — v. δύναμις)
ἐντελέχεια actul complet, perfect, desăvârșit

ἕξις habitus, dispoziție habituală, permanentă
ἐπαγωγή inducție
ἔπαινος elogiu; aprobare; τὰ ἐπαινετά, lucruri demne de elogiu;
ἐπὶ τὸ πολύ constantul, habitualul; genul de exactitate ce poate fi pretins de la etică și politică
ἐπιδεξιότης dexteritate, îndemânare, tact
ἐπιείκεια echitate
ἐπιθυμία dorință irațională
ἐπιστήμη știință în sens strict (în opoziție cu δόξα, opinie); τὸ ἐπιστητόν, cognoscibilul, obiectul științei
ἔργον funcție, sarcină, operă
ἔσχατον (τὸ) termen final; în domeniul eticii: individul
ἑταιρεία camaraderie (v. φιλία)
εὐδαιμονία fericire
εὔλογον logic, verosimil
εὔνοια bunăvoință
εὐπραξία acțiune reușită, bună
εὐστοχία perspicacitate, sagacitate
εὔστοχος om cu spirit suplu, subtil
εὐτυχία soartă favorabilă, fericită, noroc; εὐτύχημα, prosperitate
ἐφ' ἡμῖν (τὸ) ceea ce depinde de noi

Z

ζημία pedeapsă, pagubă, daună

H

ἡδονή plăcere
ἦθος caracter
ἠρεμία repaus; stabilitate

Θ

θεῖος divin
θεός zeu, divinitate
θεωρία contemplare, gândire contemplativă (sinonimă cu νόησις)
θηριότης bestialitate
θυμός impuls, impulsivitate, curaj, mânie

I

ἴδιον propriu (atribut al unei specii sau esențe)
ἰσότης egalitate

K

καθ' αὑτῷ în sine, absolut (opus lui κατὰ συμβεβηκός, prin accident, în mod accidental)
καθόλου (τό) universalul (în opoziție cu τὸ καθ' ἕκαστον, individualul)
καιρός moment oportun, favorabil
καλόν (τὸ) frumosul (moral); καλός, frumos, nobil (în sens moral, echivalent cu ἀγαθός)
κανών regulă, criteriu
καρτερία tărie de caracter
κατηγορία categorie (predicat al existentului)
κενός vid, van
κίνησις mișcare
κοινόν general, comun
κοινωνία comunitate de interese sau de sentimente (comuniunea spirituală specifică prieteniei bazate pe virtute)
κολακεία lingușire; κόλαξ, lingușitor
κόσμος cer (v. și οὐρανός)
κρᾶσις compoziție biologică, temperament
κτῆσις posesiune
κυρίως în mod fundamental, principial, absolut, propriu-zis, strict

Λ

λογικός (-ῶς) logic, calificând un raționament general în opoziție cu raționamentul bazat pe date reale, φυσικός (-ῶς)
λόγος rațiune, regulă, raționament, concept, definiție; ὀρθὸς λόγος, regula dreaptă, impusă de rațiune
λύπη durere, neplăcere (în opoziție cu ἡδονή, plăcere)
λύσις soluție (a unei aporii)

M

μάθησις disciplină, studiu, învățământ; μανθάνειν, a învăța și a înțelege
μαλακία slăbiciune de caracter
μεγαλοπρέπεια mărinimie
μεγαλοψυχία grandoare sufletească, magnanimitate; μεγαλόψυχος, om cu suflet mare, cu grandoare sufletească
μέθοδος cercetare, investigație, disciplină, metodă
μέρος parte; τὰ ἐν μέρει, τὰ κατὰ μέρος, particularul (în opoziție cu τὸ καθόλου)
μέσον mijloc; termen mediu; măsură justă (punct de echilibru înte două extreme)
μεσότης medietate, linie de mijloc (definind virtutea ca ἕξις)
μεταβολή schimbare
μεταξύ intermediar, mediu (echivalent cu μέσον)
μέτρον măsură justă, moderație
μικροψυχία meschinărie

N

νόησις gândire intuitivă; τὸ νοητόν, inteligibilul, obiectul gândirii
νόμος lege instituită de oameni, convenție; sinonim cu τὰ νόμιμα, reguli de conduită determinate de legea scrisă
νοῦς intelect; în sens strict, intelect intuitiv (sau intuiție intelectuală), opus facultății de a demonstra (gândirii discursive, διάνοια, sau reflecției raționale, λόγος)

O

ὄγκος massă, volum,
ὅλον (τὸ) totul, întregul; ὅλως, în general
ὁμολογία convenție, acord
ὁμόνοια concordie
ὁμωνυμία omonimie, echivoc
ὄργανον instrument, mijloc, metodă
ὄρεξις dorință
ὀρθότης rectitudine
ὁρμή impuls
ὅρος normă, principiu de determinare
ὅτι v. διότι
οὐρανός univers (spre deosebire de κόσμος, care în terminologia aristotelică semnifică „cer“)
οὐσία esență, substanță

Π

πάθος pasiune, afect; stare pasivă
παιδεία educație, cultură
παιδιά joc, divertisment, distracție
παράδοξον paradox, propoziție contrară opiniei comune
πέρας limită (în opoziție cu ἄπειρον, infinit, ilimitat)
πήρωμα ființă nedesăvârșită, incompletă; anomalie
πλεονεξία cupiditate
ποιητική (τέχνη) activitate poietică (productivă); ποίησις, produsul acestei activități (operă exterioară agentului)
ποιόν calitate
πόλις cetate, stat (în opoziție cu ἔθνος)
πολιτεία constituție, formă de guvernare
πρᾶξις acțiune imanentă (acțiunea morală, al cărei scop este ea însăși)
πραότης blândețe, calm, amabilitate
πρέπον (τὸ) proporție justă („ceea ce se cuvine“, „ceea ce este potrivit“)
προαίρεσις alegere deliberată, decizie, opțiune
πρός τι relație; relativitate
πρότερον anterior (opus lui ὕστερον, posterior)

Σ

σημεῖον indiciu, dovadă
σοφία înțelepciune speculativă, teoretică, filosofică; σοφός, posesor al înțelepciunii speculative, filosof
σπουδαῖος om de valoare, superior, virtuos (sinonim cu ἀγαθός)
συγγνώμη v. γνώμη
σύζευξις asamblare a doi termeni